Die Lehre vom Gewissen nach dem hl. Antonin

Inaugural-Dissertation
der theologischen Fakultät
an der
Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. B.
vorgelegt
von

Franz Josef Bürck
Stadtpfarrer in Mannheim

Mainz 1909 • Kirchheim & Co.

Die Lehre vom Gewissen
nach dem hl. Antonin

Die
Lehre vom Gewissen
nach dem hl. Antonin

Inaugural-Dissertation
der theologischen Fakultät
an der
Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. B.
vorgelegt
von

Franz Josef Bürck
Stadtpfarrer in Mannheim

Mainz 1909 · Kirchheim & Co.

Druck von Joh. Falk 3. Söhne, Mainz.

Inhalts-Angabe

Quellen- und Literaturverzeichnis

Appel: Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis, Rostock 1891.
Brieger: Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 13. 18. 19.
Carring: Das Gewissen im Lichte sozialistischer und christlicher Weltanschauung, Berlin — Bern 1901.
Cathrein: Moralphilosophie, Freiburg 1904.
" Gewissen und Gewissensfreiheit, München 1906.
" Die katholische Moral, Freiburg 1907.
Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens, Leipzig 1894.
" Studien und Kritiken.
Gaß: Lehre vom Gewissen, Berlin 1869.
Hofmann: Lehre vom Gewissen, Leipzig 1866.
Kneib: Die Jenseitsmoral, Freiburg 1906.
" Das Gewissen ꝛc. Im „Katholik". Jahrg. 1906.
Koch: Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1905.
Krieg: Wissenschaft der Seelenleitung, Freiburg 1904.
Lauer: Die Gewissenslehre Alberts des Großen in den philosophischen Jahrbüchern.
Lehmkuhl, S. J.: Probabilismus vindicatus, Freiburg 1906.
Linsenmann: Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878.
Schmitt, S. J.: Zur Geschichte des Probabilismus, Innsbruck 1904.
Simar: Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1877.
" Das Gewissen und die Gewissensfreiheit, Freiburg 1874.
" Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrh., Freiburg 1885.
Ständlin: Geschichte der Lehre vom Gewissen, Halle 1824.
Stöckl: Lehrbuch der Philosophie 6. Auflage, Mainz 1887.
Strobel: Die Lehre des seligen Albertus Magnus über das Gewissen, Sigmaringen 1901.
St. Thomae Aquinatis: Sum. theol., Paris 1885.
" " " Quaestiones dispentatae de veritate, Venedig 1753.
" " " Scriptum in II. Sententiarum librum, Venedig 1748.

§ 1.

Vorbemerkungen.

1. Allgemeines.

Die Gewissensfrage ist so alt wie die Menschheit selber. Das Versteck, das unsere Stammeltern nach geschehener Sünde aufsuchten, der unstäte Charakter und Wandel des ersten Brudermörders sind Äußerungen und Wirkungen des Gewissens. Verleiht so der Umstand, daß die Gewissensfrage auf den Anfang der Menschheitsgeschichte zurückgeht, der Sache die höchste Bedeutung, so nicht minder die Tatsache, daß diese Frage immer besteht und in unveränderlicher Stärke immer und überall hervortritt und andauert. Während andere Fragen, so z. B. die soziale, nur zeitweise in den Vordergrund treten oder überhaupt bestehen, ist die Gewissensfrage immer da, immer aktuell, immer akut, immer gleich wichtig.

Immer und überall übt das Gewissen seine Funktion aus; niemand kann sich dauernd seinem Einflusse und Eindrucke entziehen; immer und überall finden wir aber auch die Anerkennung desselben und die Berufung auf dasselbe seitens der Menschen.[1])

So ist das Gewissen in seiner tatsächlichen Existenz, in seiner allgemeinen und unbedingten Wirksamkeit der ganzen Menschheit bekannt; das Heidentum kennt es ebenso wie das Christentum; ja nach dem hl. Paulus hat das Gewissen in der Heidenwelt fast noch eine höhere und ausschlaggebendere Stellung als dort, wohin die Offenbarung gedrungen ist. Mögen auch Reste einer Uroffenbarung vorhanden sein, so sind sie doch zu gering, zu unklar, zu unbestimmt, als daß sie allgemein in wirksamer Weise das sittliche Leben des Heidentums beeinflussen könnten; es fehlt ihm somit fast

---

1) „Die höchste Instanz, auf die man sich zur eigenen Rechtfertigung beruft, ist das Gewissen. An das Gewissen appelliert der Gebietende und Rechtsuchende, mit seinem Gewissen garantiert der Entscheidende, auf sein Gewissen stützt sich der Mißverstandene." Kneib, Katholik 1906, Heft 6, S. 1.

gänzlich eine objektive Norm als Richtschnur seines sittlichen Handelns; nur das Gewissen kann ihm Leitstern und Führer sein.[2])

Mangelte also zu keiner Zeit und bei keinem Volke die Kenntnis des Gewissens in seiner ethisch verpflichtenden Kraft, die Kenntnis des sogenannten guten und bösen Gewissens, so ließ gleichwohl eine wissenschaftliche Untersuchung des Problems lange auf sich warten. Erst der Scholastik des Mittelalters blieb es vorbehalten, die Gewissensfrage in ihrer ganzen Tiefe und in ihrem vollen Umfang aufzurollen und wissenschaftlich zu behandeln. Für die Begründung der einen wie der anderen Tatsache verweisen wir auf Simars ausführliche Darstellung.[3])

2. Die Gewissenslehre in der Scholastik.

Gemeinsam ist allen Scholastikern die Darstellung der Gewissensfrage nach ihrer psychologischen Seite, ohne daß hierbei das ethische Moment außer acht gelassen wäre.[4]) Nun galt es zunächst Stellung zu nehmen zu der von Aristoteles aufgestellten Einteilung der Seelenkräfte in potentiae cognitivae und potentiae motivae: soll das Gewissen ausschließlich den erkennenden Kräften (potentiae cognitivae), also der Vernunft, oder den erkennenden und bewegenden Kräften (potentiae motivae), also dem Erkenntnis- und Strebevermögen (Gefühl und Gemüt) zugleich zugeteilt werden?

In der Beantwortung der Frage gingen die großen Geister der mittelalterlichen Scholastik auseinander. Alexander von Hales und Bonaventura, die Hauptvertreter der Franziskanerschule, teilen das Gewissen ebenso den erkennenden wie bewegenden Seelenkräften zu; Albert der Große, Thomas von Aquin und — fügen wir bei — Antoninus verlegen den Sitz des Gewissens ausschließlich in das Erkenntnisvermögen.

Im übrigen ist diese Frage bis zur Stunde nicht zum Austrage gebracht.[5])

---

2) **Rom. 2, 14—16.** Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τα τοῦ νόμου πο·ῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος. Οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμον γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορουμένων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.

3) „Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts", S. 3 ff. 4) Simar, die Lehre vom Wesen des Gewissens, S. 5.

5) Man vergleiche Erscheinungen neueren Datums: Koch, Lehrbuch der Moraltheologie, (Freiburg, 1905) S. 77 ff.; Cathrein: Moralphilosophie, 4. Aufl. Bd. 1, S. 421. (Freiburg 1904).

3. Antonins Verhältnis und Stellung zu der Gewissensfrage.

Wir haben soeben St. Antonins Standpunkt hinsichtlich der konstitutiven Elemente (der Seelenkräfte) kennen gelernt.[6]) Es erübrigt einen kurzen Vergleich mit der scholastischen Gewissenslehre im allgemeinen anzustellen, während das Verhältnis Antonins zu Thomas von Aquin im besonderen jeweils bei den einzelnen Fragen eingehend Berücksichtigung finden soll.

Allgemein ist nun zu sagen, daß Antonin dem konservativen Charakter der Scholastik treu geblieben ist. Er wandelt keine neuen Pfade, stellt keine neuen Probleme auf, er hält sich an die traditionelle Art der Behandlung, z. B. daß er die psychologische Seite des Gewissens in den Vordergrund stellt, daß er die Einteilung in Synteresis und Conscientia beibehält, u. a. m., ja vielleicht verkörpert sich in Antonin mehr wie in einem andern Scholastiker das traditionelle Wissen;[7]) besonders ist es die Lehre seines Ordensgenossen, des hl. Thomas, die in ihren Grundprinzipien bei St. Antonin beständig wiederkehrt.[8])

In einem Punkte allerdings überholt Antonin alle seine Vorgänger. Der Heilige ist sein ganzes Leben hindurch praktischer Seelsorger gewesen; diesen Charakter praktischer Ausgestaltung und Verwertung in der Seelsorge trägt auch die Gewissenslehre Antonins. Seine Abhandlung erschöpft sich nicht, nicht einmal vorwiegend in spekulativen Theorien; sie ist vielmehr praktisch: ein Kompendium des geistlichen Lebens auf psychologisch und ethisch sicherer Grundlage.

---

6) Ganz leicht dürfte übrigens die Behauptung dieses Standpunktes im eigenen System nicht werden. Man vergleiche Definitionen von Synteresis; cuius officium est hominem retrahere a malo, murmurando contra peccatum et inclinare ad bonum. Antoninus, Pars I, t III, cap. X, I, I.; dann die Wirkungen des guten und bösen Gewissens. Antoninus, Pars I, t III, cap. XI, VIII, IX. Diese Erscheinungen und Tätigkeiten dürften kaum als Ausfluß der Vernunft allein erklärbar sein. Vergleiche Simar, Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg 1877), S. 104, Anmerkung; dazu bezw. dagegen Cathrein, Moralphilosophie, Bd. 1, S. 422.

7) Hofmann bemerkt in wenig freundlicher Weise: Wer den ganzen scholastischen Apparat, der sich um die Begriffe synteresis und conscientia allmählich anhäufte, beisammen haben will, der lese die Summa theologiae des späteren Thomisten Antoninus von Florenz. (Lehre vom Gewissen, Leipzig 1866 S. 47 ff.).

8) Der Herausgeber der Werke Antonins bemerkt S. 341, Anmerkung 2: St. Thomas, quem hoc loco ut semper alias laudat et sequitur Antoninus.

§ 2.

Die Synteresis.

1. Allgemeines.

Unvermittelt, wie selbstverständlich, ganz der scholastischen Tradition folgend,[9]) eröffnet St. Antonin die Gewissensfrage mit dem Begriffe Synteresis.[10])

9) Der äußere Grund dieser gemeinschaftlichen Methode ist in dem Umstande und in der Tatsache zu finden, daß alle Scholastiker ihre Gewissenslehre an eine Glosse des hl. Hieronymus knüpfen, die dieser Kirchenlehrer über Ezechiel, I, 4—14 gibt. Den Text siehe bei Simar, die Lehre vom Wesen des Gewissens, S. 9; Appel die Lehre der Scholastiker von der Synteresis (Rostock 1891), S. 2; Gaß, Lehre vom Gewissen (Berlin 1869), S. 220; vermutlich war es Petrus Lombardus, der diesen Begriff der Synteresis in die scholastische Gewissenslehre einführte; andere nennen Alexander von Hales, so Appel; Die Synteresis in der mittelalterlichen Mystik in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte Bd. 13. S. 535; ebenso Dr. Nitzsch in derselben Zeitschrift Bd. 18: eine bestätigte Konjektur. Jedenfalls bildet dieser terminus technicus von dieser Zeit an einen bleibenden Bestandteil der scholastischen Terminologie. Vergleiche Simar, d. L. v. W d. G, S. 9; Lauer, die Gewissenslehre Alberts des Großen (Philosophisches Jahrbuch, Bd. 17. H. 1 und 2, Fulda 1904), Seite 34.

10) Über die Etymologie dieses Wortes, über seine Echtheit und seine Existenzberechtigung hat die Scholastik keine befriedigenden Ergebnisse geliefert. Wir treffen deswegen auch verschiedene Schreibweisen: synteresis und synderesis. Ein etymologischer Erklärungsversuch des Albertus Magnus, nach welchem das Wort aus der griechischen Präposition σύν und dem lateinischen haeresis (von haerere) gebildet wäre, muß als verunglückt bezeichnet werden. Vergleiche Lauer, S. 54. Die gewöhnliche Erklärung leitet das Substantivum vom griechischen Verbum συντηρεῖν ab. Συντηρεῖν = observare; συντήρεσις = observatio: die Beobachtung des als göttlichen Willen Gewußten; dann dasjenige im Menschen, was zu dieser Beobachtung treibt; so Hofmann, S. 46. Etwas anders lautet die Erklärung bei Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg 1878), S. 89: „etymologisch wird der Ausdruck zu deuten sein auf den unzerstörbaren Trieb der geistig sittlichen Selbsterhaltung (τηρεῖν ἑαυτόν). Weiterhin bedeutet es dann dasjenige im Menschenwesen, was auch nach der Sünde erhalten blieb: das unzerstörbare Stück der ethischen Natur des Menschen.“ Eine andere, sowohl im Texte, wie im Wesen der Sache begründete Erklärung gibt Appel, S. 14, 15; nach ihr besteht zwischen conscientia und synteresis kein sachlicher Unterschied; es ist die synteresis die hütende Kraft, die über den anderen Seelenkräften steht, daher auch durch den Adler versinnbildet ist; sie hat die Aufgabe, die übrigen, ebenfalls durch Tiere versinnbildeten Seelenvermögen vor Irrtum und vor Verfehlungen zu bewahren; sie ist die scintilla conscientiae, quae non exstinguitur. Kürzer noch ist die Erklärung bei Koch, L. der Moralth., S. 76, Anmerkung 5; darnach wäre im handschriftlichen Befund nicht synteresis, sondern συνείδησις zu lesen; diesen Standpunkt vertritt energisch Nitzsch in Briegers Zeitschrift Bd. 18; aus aprioristischen Gründen und auf Grund mehrerer neu eingesehener Handschriften — von Klostermann angeboten — hält er συντήρεσις für eine — leicht mögliche — Korrup-

Auch die einzelnen Fragen, die hier zur Behandlung kommen, sind in der mittelalterlichen Scholastik mehr oder weniger stereotyp. Insbesondere ist auch hier der hl. Thomas der treue Gewährsmann seines späteren Ordensgenossen.[11])

2. Was lehrt St. Antonin über die Synteresis?

Schon die erste Begriffsbestimmung zeichnet sich aus durch auffallende Kürze und Bestimmtheit: Synteresis non est potentia animae, sed quidam habitus.[12]) Die Beweise hierfür fehlen bei Antonin; wir müssen dieselben bei Thomas suchen, der in Übereinstimmung mit unserem Gewährsmann, im Gegensatz zu Alexander von Hales, sowie zu Albertus Magnus die synteresis ebenfalls als habitus definiert.[13])

Daß die Frage nicht leicht zu lösen ist, ob potentia oder habitus, daß sie im gewissen Sinne nicht gelöst ist, geht nicht nur aus dem Aufwande von Gründen und Gegengründen hervor, sondern auch aus der Tatsache, daß die Vertreter der verschiedenen Ansichten einander entgegenkommen in einem vermittelnden Worte: potentia habitualis (Alex. v. Hales), potentia cum habitu (St. Thomas).[14])

Sofort geht Antonin über zur Besprechung des Wesens und der Eigenschaften der Synteresis.[15])

a) Wesen der Synteresis. Die Synteresis ist die dem Menschen von Natur aus innewohnende Fähigkeit (connaturalis habitus) oder

tion aus συνείδησις. Dagegen Appel, Die Lehre der Scholastiker ꝛc. S. 7. Neue sichere Resultate von Untersuchungen über das Wort und den Begriff synteresis werden zeigen müssen, ob dasselbe auch fernerhin diese wichtige Stellung in der Gewissenslehre beibehalten wird. Soviel ist sicher: wenn auch die Scholastik diesem Worte nicht die ganze wünschenswerte Kritik hat zukommen lassen, unnütz war die Teilung zwischen synteresis und conscientia nicht; unfruchtbar waren deswegen die auf Grund dieser Scheidung der Begriffe gemachten Untersuchungen keineswegs. Vergleiche Simar, d. L. v. W. d. G., S. 8; dagegen Hofmann, S. 46, 47.

11) „Die Lehre des Thomas von der Synteresis ist besonders glücklich reproduziert (! !) von dem späteren Erzbischof Antoninus von Florenz. Hier fehlen die Gründe und Gegengründe, Beweise und Gegenbeweise, wie sie von den früheren Scholastikern nacheinander aufgezählt und einander gegenübergestellt werden. Die Darstellung Antonins entwickelt sich in sehr entsprechender Form. Die Beweise des Thomas werden unter bestimmte Kategorien subsumiert.“ Appel, S. 47.

12) St. Anton. Pars I, t III, cap. X. — 13) Summa theol. I, 79. 12.

14) Thomas hat de verit. 16. 1. nicht weniger als 16 Gründe und Gegengründe für habitus, bezw. gegen potentia. Vergleiche auch Simar: d. L. v. W. d. G., Seite 13; Lauer, S. 56. 2; Strobel, die Lehre des seligen Albert Magnus über das Gewissen (Sigmaringen 1901), S. 3.

15) Circa quam tria possunt considerari scil. quidditas, impeccabilitas et inexstinguibilitas. St. Anton. Pars I, t III, cap. X.

das ihm bei der Erschaffung verliehene Licht (connaturalis lumen), vermöge dessen der Mensch imstande ist, zwischen gut und bös zu unterscheiden (naturale judicatorium), vermöge dessen er einen angeborenen Trieb zum Guten, sowie einen natürlichen Abscheu vor dem Bösen hat (cuius actus vel officium est hominem retrahere a malo murmurando contra peccatum et inclinare ad bonum).

Näherhin besteht die Synteresis darin, daß die menschliche Seele von Natur aus im Besitze der obersten und allgemeinsten Moralprinzipien sich befindet, ähnlich wie dieselbe menschliche Seele bezw. Vernunft im Besitze der Fundamentalprinzipien hinsichtlich der theoretischen Erkenntnisse sich befindet.[16]) In Kraft der geschilderten Veranlagung der Seele, des Besitzstandes der allgemeinsten menschlichen Prinzipien, in Kraft der Synterese besitzt daher die menschliche Vernunft von Haus aus die Normen für das sittliche Handeln.

Im Unterschied nun zu den sonstigen Funktionen der Vernunft,[17]) charakterisiert Antoninus die Tätigkeit der Synterese folgendermaßen: es ist nicht ein theoretisches Erkennen zwischen gut und bös, weil in diesem Erkennen keine Beziehung zum moralischen Gesichtspunkt vorliegt; es ist auch nicht das deliberare, das Abwägen, das Überlegen, weil in dieser Tätigkeit bereits die sittliche Unordnung sich geltend machen kann, an welcher die Synteresis keinen Anteil hat; es ist die Tätigkeit der Synteresis vielmehr das iudicare, das Urteilen, und zwar das Urteilen nicht in indifferenten Dingen, sondern in Gegenständen, die auf das sittliche Leben bezug haben.

Aber, so fährt Antonin weiter, trotz dieser natürlichen Neigung zum Guten und des angeborenen Hasses gegen das Böse, ist die Synteresis, da wo es sich um ein meritorisches Werk handelt, allein nicht ausreichend; sie bedarf der göttlichen Gnade als des übernatürlichen Prinzipes aller Werke, die ein meritum de condigno vel de congruo bewirken.[18])

16) „Sicut enim in anima nostra est aliquis habitus vel aliquod lumen respectu cognoscibilium, quem habitum vocamus intellectum principiorum, scilicet lumen intellectus agentis, ita in anima nostra est quidam habitus naturalis sive quoddam lumen naturale principiorum, operabilium, quae sunt universalia iuris naturalis, quod scil. lumen vocamus synteresin, quae omni malo resistit et omni bono consentit.“ St. Anton. Pars I, t III, cap. X, I, II. — Ganz ebenso St. Thomas. S. I, 79. 12; de veritate 16. 1.

17) „Ratio animae habet tria facere, scil. cognoscere, deliberare et iudicare.“ St. Anton. Pars I, t III. cap. X, I. III.

18) Damit fällt der Vorwurf: die scholastische Lehre über die Synteresis sei semipelagianisch. Vergl. Appel, S. 1, 56 ff.

Endlich hebt Antonin noch den Unterschied hervor, der besteht zwischen der Synteresis und dem freien Willen einerseits und der Synteresis und der Conscientia andrerseits.

Mit dem freien Willen darf die Synteresis deswegen nicht identifiziert werden, weil der freie Wille, — abgesehen davon, daß er auch zur Sünde sich hinneigen kann —, nur auf Einzelfälle — particularia operabilia — sich erstreckt, während die Synteresis die universalia principia operabilium in sich schließt.

Von der Conscientia aber unterscheidet sich die Synteresis dadurch, das erstere dem Irrtum und der Verwirrung (error et perturbatio) unterworfen ist, letztere nicht.

b) *Impeccabilitas.* Die Synteresis ist dem Irrtum nicht unterworfen. Subjekt der Sünde ist die Synteresis nicht; gerade hierin besteht das eigentliche Wesen der Synteresis; der Name selber bringt diese Eigenschaft zum Ausdruck.[19]) Die ganze Scholastik ist darin einig.[20]) Zur Begründung führt Antonin folgende drei Tatsachen an:[21])

α) Die Synteresis steht im Gegensatz zur Begierlichkeit (fomes); diese neigt immer zum Bösen (semper inclinat ad malum); deswegen gilt für das konträre Gegenteil: remurmurat semper malo; die Synteresis also neigt immer zum Guten.

β) Die Synteresis ist eine natürliche Befähigung des Menschen, der es wesentlich ist, immer gegen das Böse sich aufzulehnen. Eine Seelenanlage aber kann nicht verloren gehen und muß immer in derselben Richtung sich betätigen.

γ) Die Synteresis gleicht und folgt der pars superior, wie der formes der pars inferior. Die pars superior aber kann nicht irren, also auch die Synteresis nicht.[22])

19) Vergl. Anmerkung 10. — 20) Per accidens, so lehren allerdings Alexander von Hales (vergl. Simar, d. L. v. W. d. G., S. 14; Bonaventura, ebd. S. 28 ff. Nr. 17, 18; Albertus Magnus; vergl. Strobel, S. 5, Lauer S. 59) kann eine Depravation der Synteresis in dem Sinne eintreten, daß ihre Einwirkung ohne Erfolg bleibt. Es soll mit dieser Unterscheidung der Text in der Glosse des hl. Hieronymus erklärt werden: cernimus praecipitari (scil. synteresin) apud quosdam et suum locum amittere. St. Thomas lehrt dasselbe, betont aber (de veritate 16. 2), daß diese Aussage auf der ungenauen und unberechtigten Gleichsetzung und Verwechselung der Begriffe synteresis und conscientia beruhe.

21) „Quantum ad secundum scil. impeccabilitatem sciendum, quod synteresis peccare non potest triplici ratione scil. oppositionis, operationis et imitationis.“ St. Anton. Pars I, t III, cap. X, II.

22) Ratio superior et inferior ist stehende Unterscheidung in der Scholastik. „Als ratio superior erscheint die Vernunft, wenn ihre diskursive Denktätigkeit auf

Zum Vergleich geben wir die Lehre des hl. Thomas in einer Anmerkung.[23])

c) *Inextinguibilitas.*[24]) Die Unzerstörbarkeit oder Unauslöschlichkeit der Synteresis.

---

höhere, allgemeine und ideale Wahrheiten sich bezieht, als ratio inferior dagegen, wenn ihre diskursive Denktätigkeit herabsteigt zu dem Einzelnen, Zeitlichen und Vergänglichen und die Ordnung der irdischen Angelegenheiten sich zur Aufgabe setzt." Stöckl, Lehrbuch der Philosophie, 6. Auflage (Mainz 1887), Bd. I, S. 82.

23) Thomas erhärtet die Behauptung mit zwei Gründen, die an Tiefe und Beweiskraft die von Antonin vorgebrachten übertreffen. Wir lassen zur Vergleichung den Text des Aquinaten folgen (de veritate 16. 2.): Utrum synteresis possit peccare? Contra: Bonum potest esse magis purum quam malum; quia aliquod bonum est, cui nihil admiscetur de malo; nihil autem adeo est malum, quod non habeat aliquid de bono admixtum. Sed in nobis est aliquid, quod semper inclinat ad malum scil. fomes; ergo et aliquid erit, quod semper inclinat ad bonum. Hoc autem videtur esse nisi synteresis. Noch gründlicher und klassisch schön ist der folgende Beweis: Quod naturaliter inest, semper inest; sed naturale est synteresi, quod remurmurat malo; ergo ipsa nunquam in malum consentit ergo non peccat. Respondeo dicendum, quod natura in omnibus suis operibus bonum intendit et conservationem eorum, quae per operationem naturae fiunt, et ideo in omnibus operibus naturae semper principia sunt permanentia, immutabilia et rectitudinem conservantia. Principia enim manere oportet . . . Non enim posset esse aliqua firmitas vel certitudo in his, quae sunt a principiis, nisi principia essent firmiter stabilita. Et inde est, quod omnia mutabilia reducuntur ad aliquod primum immobile . . . unde et in operibus humanis ad hoc, quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur, ita quod illud principium permanens omni malo resistat et omni bono assentiat etc. Et hoc est synteresis, cuius officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum, et ideo concedimus, quod in ea non possit esse peccatum. Bewerten wir den Inhalt dieser Stelle noch des näheren, dann müssen wir sagen: ihre Tragweite, ihre Beweiskraft geht weit über das vorgesteckte und beabsichtigte Ziel hinaus; es wird uns aber auch darin der hohe, unersetzliche und unvergängliche Wert der Synterese selber zum Bewußtsein gebracht. Hier ist das katholische Grunddogma ausgesprochen, daß die menschliche Natur trotz des Sündenverderbnisses in ihrem innersten Wesen gut geblieben ist; daher auch die Erscheinung und die Tatsache, daß, wenn der Mensch oder die Menschheit in ihren Erkenntnissen und Taten sich noch so sehr verirren, Irrtum und Sünde immer wieder an dem unverwüstlichen Fond des Wahrheits- und Sittlichkeitselementes als solche gebrandmarkt werden (ad quod omnia opera examinantur); dieser Fond verhindert, daß die Menschheit nicht ganz, nicht für immer in Irrtum und Sünde untergeht, bewirkt, daß Wahrheit und Sitte immer wieder zum Siege gelangen. Die Synteresis ist ein Bestandteil der Gottebenbildlichkeit; das eine wie das andere kann verdunkelt, aber niemals seiner Bestimmung gänzlich verloren gehen.

24) Hier schließt sich Antonin wieder eng an Thomas an (de verit 16. 3); die Begründung ist nach Inhalt und bisweilen sogar nach dem Wortlaut ganz thomistisch.

Gestützt auf das Wort der Glosse des hl. Hieronymus: quae scintilla conscientiae (synteresis) in Adami quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, lehrt die Scholastik übereinstimmend die Unvertilgbarkeit der Synteresis. Der tiefste und eigentlich einzige Grund hierfür ist, daß die Synteresis zum Wesensbestand der menschlichen Seele gehört.

Ein teilweises Erlöschen, so lehrt Antonin, kann allerdings eintreten durch eine organische Verletzung des Gehirns;[25]) ebenso kann die Tätigkeit der Synteresis mehr oder weniger gehemmt werden durch das Überhandnehmen der bösen Begierlichkeit, durch eine stark hervortretende Leidenschaft,[26]) durch völlige Lasterhaftigkeit.[27]) Die Extinctio ist aber nicht absolut zu nehmen, sondern nur im Sinne von größerer oder geringerer Abschwächung der Funktionen der Synteresis.

Die Fortdauer und Unvertilgbarkeit der Synteresis erstreckt sich selbst auf das Jenseits; in dieser Hinsicht darf die Synteresis nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden wie die Begierlichkeit. Letztere ist akzidenteller Art, gehört nicht zum Wesensbestand der Seele, sondern ist eine Folge der Sünde.

Unter dem Einfluß der Gnade (excellentia gratiae) kann die Begierlichkeit vollständig aufhören und getilgt sein, wie es bei der seligsten Jungfrau Maria der Fall ist. Es ist also nicht bloß möglich, sondern der Natur der Sache entsprechend, daß zwar bei den Seligen des Himmels jede Neigung zum Bösen ausgeschlossen ist, während umgekehrt bei den Verdammten nicht jede Neigung zum Guten als Wirkung der Synterese fehlt.[28])

Allerdings nimmt bei den Verdammten die Synterese eine gewisse einseitige Form an, sie regt nicht mehr an zum Guten, läßt keinen Abscheu über die Sünde empfinden, sondern macht sich nur noch geltend hinsichtlich der Strafe (in collatione poenae). Sie

25) „Exstingui potest ex parte organicae laesionis; . . . aliquando intercipitur actus eius in non habentibus usum liberi arbitrii, vel in non habentibus usum rationis propter impedimentum proveniens ex laesione organorum corporalium, a quibus ratio nostra indiget accipere.“ St. Anton. Pars I, t III, cap. X, III, III.

26) „Quia vis concupiscentiae vel alterius passionis ita rationem in particulari absorbet, ut in eligendo synteresis universale iudicium ad actum particularem non applicet“, ibidem, cap. X, III, IV.

27) „Ex parte criminis. Et sic ille, qui habet habitum alicuius vitii, est quidem corruptus circa principia operabilium non quidem in universali, sed in particulari operabili, in quantum scil. per habitum vitii deprimitur ratio, ne universale iudicium applicet ad particulare operabile.“ ibid, cap. X, III, V.

28) St. Anton. Pars I, t III, cap. X, III, VI.

erhält in den Verdammten das Schuldbewußtsein lebendig, vermöge dessen sie ihre Sünden als Ursache ihrer Verdammnis erkennen und schmerzlich zu bereuen genötigt sind. Das ist der nie sterbende Wurm: vermis eorum non moritur (Js. 66, 24) — die Gewissensbisse.[29])

Damit schließt St. Antonin seine Lehre über die Synteresis. Sie ist im Verhältnis zur anderen Abhandlung über das Gewissen sehr kurz. Bezüglich ihres Inhaltes weist sie früheren Forschungen der Scholastik gegenüber keinen Fortschritt auf. Hinsichtlich der Form möchte man sagen, daß die kurzen, knappen Sätze den früheren Abhandlungen, namentlich den eingehenden Beweisführungen des hl. Thomas gegenüber sich wie reife Früchte, spruchreife Thesen darstellen. Diese Thesen haben auch bis in unsere Zeit ihr Feld behauptet.

§ 3.

Das Gewissen.

„Conscientia non est proprie nec potentia, quia conscientia deponi potest, potentia autem deponi non potest. Nec est etiam habitus, quia tunc non esset unum quid, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis . . . . Sed conscientia proprie est actus . . . Habet autem ortum conscientia ex naturali iudicio rationis, quod dicitur lex intellectus et ab eo est deducta ut quaedam conclusio . . . quasi quidam syllogismus : . . .

Conscientia significat applicationem nostrae notitiae seu cognitionis ad aliquem actum particularem.“ [30])

Kürzer, einfacher und bestimmter könnte die Begriffsbestimmung nicht mehr gegeben werden.[31]) Sie erscheint uns fast zu kurz.[32]) Auf

29) St. Anton. Pars I, t III, cap. X, III, VII.

30) St. Anton. Pars I, t III, cap. XI, I, I, II, III. IV.

31) Diese Kürze und Einfachheit fällt um so mehr auf, wenn wir den ungeheueren Aufwand von Untersuchungen betrachten, der dort statthat, wo man die Anschauungen der Scholastik — wir können in diesem Falle sagen, die Lehren der katholischen Kirche — verlassen hat, dieselben sogar bekämpft; wir können hier nur auf die zahlreiche Literatur verweisen, wie sie Dr. Elsenhaus in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1900, Bd. 1, S. 232 zusammenstellt, oder auf Koch, Lehrbuch der Moraltheologie, S. 73 ff... Daß die Gewissensfrage auf nichtkatholischer Seite eine zahlreichere, eingehendere Behandlung gefunden hat, erklärt sich durch die subjektivistische Heilslehre des Protestantismus. Wir müssen diesen Forschungen und Anstrengungen alle Anerkennung aussprechen, sind aber nicht imstande, zu sagen, daß dieselben für eine klare, bestimmte, einheitliche Fixierung des Begriffs Gewissen viel beigetragen bezw. erreicht hätten.

32) Gilt namentlich auch in Hinsicht auf die Begründung der beiden Negationen nec potentia, nec habitus St. Thomas, de verit. qu. 17. 1 leistet hier die

der anderen Seite trägt diese Definition gerade in ihrer Einfachheit und Bestimmtheit ein Merkmal der Wahrheit und Richtigkeit an sich; in dieser Form hat sich dieselbe denn auch erhalten bis auf unsere Tage.

Die Definition Antonins ist die des hl. Thomas; letztere aber ist nahezu stereotyp, jedenfalls klassisch geworden in den katholischen Lehrbüchern der Moral.

Gehen wir nun ein auf die Analyse der vorgetragenen Lehre.

1. Ursprung, Entstehung des Gewissens.

In der denkbar kürzesten, aber vollständig genügenden Form gibt unser Autor über den Ursprung des Gewissens Aufschluß: habet ortum conscientia ex naturali iudicio rationis. In diesen wenigen Worten sind zugleich die Hauptirrtümer verworfen, die sich bezüglich der Entstehung des Gewissens gebildet haben.[33])

a) Das Gewissen ist ein naturale iudicium rationis; also nicht, wie der Materialismus will, ein Produkt von Stoff und Kraft; es ist eine im Wesen konstante, unveränderliche Seelenkraft, nicht im Sinne des Evolutionismus eine beständig wechselnde Erscheinung in der sittlichen Entwicklung des Menschen, dessen Uranfänge in sog. vor- oder untersittlichen Anlagen bestehen, die der Mensch mit den Tieren gemeinsam hat.

b) Nach der präzisen Fassung des Begriffes Gewissen bei unserem Autor ist dasselbe nicht jenes sokratische δαιμόνιον, ein der menschlichen Natur fremdartiges, von ihr getrenntes und verschiedenes Element;

---

wünschenswerte Aushilfe; auch er definiert das Gewissen als actus. Wir begnügen uns mit diesem Hinweise und mit der Beantwortung der uns aus Antonin sich ergebenden Doppelfrage: was heißt deponere conscientiam? Der Ausdruck kehrt auch sonst wieder und bedeutet die Sistierung, die Unterlassung der Gewissenstätigkeit in Fällen, in denen man handeln muß, ohne ein klares dictamen conscientiae erlangen zu können. — Was will Antonin sagen mit der Begründung, in welcher er die conscientia als habitus ablehnt? Conscientia est unum quid; der Gewissensausspruch ist eine für sich bestehende, einheitliche, in sich abgeschlossene, zeitlich und sachlich begrenzte und bestimmte Tätigkeit der menschlichen Seele, ein aktuelles Wissen, das verschieden ist von dem mannigfachen habitus des menschlichen Erkenntnisvermögens (habitus sciendi, intelligendi, iudicandi, approbandi etc.), deren Komplex ebenfalls auf das menschliche Handeln einwirkt.

33) Zur genauen Orientierung in dieser Materie verweisen wir auf Cathrein, die katholische Moral (Freiburg 1907), S. 373 ff.; dann derselbe, Moralphilosophie (Freiburg 1904), Bd. 1, S. 421 ff.; Dr. Kneib, Katholik (Mainz), Jahrgang 1906, Heft 7, S. 81 ff.; dann besonders ausführlich: Elsenhaus, Wesen und Entstehung des Gewissens (Leipzig 1894), Seite 194—295; derselbe, Studien und Kritiken, Jahrgang 1902, Heft 3, S. 462 ff.; ferner Carring, das Gewissen im Lichte sozialistischer und christlicher Weltanschauung (Berlin-Bern 1901), I. Teil.

vielmehr ist das Gewissen in seiner Totalität ein integrierender Bestandteil der menschlichen Vernunft, oder der Vernunft und des Willensvermögens.

c) Ist aber das Gewissen nicht der Kant'sche kategorische Imperativ der autonomen Vernunft? Ein kategorischer Imperativ ist allerdings das Gewissensdiktamen, aber nicht hervorgehend aus der autonomen Vernunft. Das Gewissen ist nicht autonom, wie später (§ 7) in der Lehre von der Autorität des Gewissens gezeigt wird.

Nicht nur der Ursprung des Gewissens ist in den genannten Worten (ex naturali iudicio rationis) dargetan; es ist darin auch die zeitliche und ränmliche Allgemeinheit des Gewissens ausgesprochen. Das Gewissen ist ebensogut Gemeingut aller Menschen, wie die allen gemeinsame, im Wesen sich gleich bleibende menschliche Natur.

2. Art der Betätigung.

Gemeinschaftlich mit der sonstigen scholastischen Darstellung sieht Antonin den inneren Vorgang der Gewissenstätigkeit als einen Syllogismus an, dessen erste Prämisse die Synteresis stellt, während die Vernunft den Untersatz abgibt; die Schlußfolgerung ist dann das eigentliche Werk des Gewissens; als Beispiel führt Antonin an:

Alles Böse ist zu vermeiden;
Der Ehebruch ist etwas Böses;
Also ist der Ehebruch zu vermeiden.[34])

§ 4.

Beschaffenheit, Eigenart des Gewissens.

Faciem tuam lava.[35]) Im Anschluß an dieses Schriftwort entwickelt St. Antonin[36]) die Gewissenslehre und findet bei einem Vergleich des Gewissens mit dem menschlichen Antlitz drei Eigenschaften, Eigenarten des Gewissens.

a) Jedes menschliche Antlitz ist vom anderen verschieden, ebenso

---

34) St. Anton. Pars I, t III, cap. XI, I, IV. Die moderne, nicht katholische, jedenfalls nicht scholastische Gewissenslehre lehnt diesen Vergleich mit einem Syllogismus scharf ab. Vergl. Kneib, Katholik, Heft 6, S. 10. Es ist diese Stellung nicht nur begreiflich, sondern bei ihrem Standpunkt geradezu notwendig. Wenn z. B. Elsenhaus, eine der besten Autoritäten in der Gewissensfrage, den Kern des Gewissens in den Lust- und Unlustgefühlen erblickt, (Wesen und Entst. d. Gew. S. 184), wenn die ursprünglichen Elemente des Gewissens die Gefühle sind (ebd. S. 171), dann hat in einem solchen System der Syllogismus keinen Platz mehr.

35) Matth. 6, 17. — 36) Pars I, t III, cap. XI, I, V.

das Gewissen; es ist etwas individuelles, individuell in der Anlage, in der Ausbildung, in der Betätigung.[37])

b) Das menschliche Gesicht wird stets offen und frei getragen, ist nie verhüllt durch Kleidungsstücke; das ist ein Gleichnis für die nie zurücktretende Macht und Autorität des Gewissens.

c) Das Gesicht ist der Spiegel der Seele; das Gesicht offenbart den inneren Menschen; die Werke des Menschen, ihr Verhältnis zur sittlichen Norm, die Gewissenhaftigkeit selber, die im äußeren Handeln zum Vorschein kommt, offenbaren ebenfalls die innere Moralität des Menschen; der Mensch ist moralisch gut, insoweit er gewissenhaft ist.

Ist auch die Form der Entwicklung eigentümlich, in der Sache selber können wir keine Einwendung machen. Die hier konstatierte Beschaffenheit und Eigenart des Gewissens wird allgemein anerkannt.

§ 5.
Aufgaben und Funktionen des Gewissens.

Das Gewissen ist die applicatio nostrae notitiae ad aliquem actum particularem. In dreifacher Richtung kann dieser Akt sich geltend machen:[38]) 1. unser Gewissen bezeugt uns, daß eine Handlung geschehen ist oder nicht; 2. es sagt uns, ob die Handlung gut oder böse war; 3. es offenbart, ob eine Handlung zu vollziehen oder zu unterlassen sei. Darnach teilen wir die Funktionen des Gewissens in die eines Zeugen, eines Richters, eines Gesetzgebers. Sachlich und in ihrem Zusammenhang decken sich diese Unterscheidungen mit den sonst üblichen Bezeichnungen: conscientia antecedens — concomitans — subsequens, wenn auch die einzelnen Begriffe auf beiden Seiten nicht kommensurabel sind.

a) Das Gewissen als Zeuge.[39]) St. Antonin analysiert

---

37) Über die Subjektivität vergl. Koch S. 29. Elsenhaus (S. 296) nennt das Gewissen das Produkt aus der Anlage und den dieselbe zur Entwickelung bringenden Reizen.

38) „Primo secundum quod cognoscimus vel consideramus, an aliquis actus sit factus vel non; secundum applicatur scientia vel cognitio nostra, an actus factus sit rectus vel non; tertio modo applicatur scientia vel cognitio nostra ad aliquem actum, an sit fiendus vel non." St. Anton Pars I, t III, cap. XI, II. St. Thomas erwähnt gleichfalls diese drei Funktionen (de verit. 17. 1.) allerdings nicht als selbständige Teile in der Gewissensfrage: sie dienen ihm vielmehr zum Beweise dafür, daß das Gewissen nicht potentia und nicht habitus, sondern actus sei, und finden sich deswegen unter dem Gesichtspunkte und der Überschrift: utrum conscientia sit potentia vel habitus, vel actus. Ebenso Summa theol. I, 79. 10.

39) „Primus igitur actus conscientiae est testificari de praeterito, inquantum conscientia perhibet testimonium. Unde Apostolus Rom. 2, 15 testimonium illis reddente conscientia eorum." St. Anton. Pars I, t III, cap. XI, III, II.

diese Funktion noch des näheren: im Gewissen, jenem Vermögen der Vernunft, durch welches wir Kenntnis haben von der gottgewollten Ordnung der Dinge, werden wir uns selbständig des moralischen Wertes oder Unwertes unserer persönlichen Handlung bewußt. Der Name συνείδησις, conscientia, Gewissen drückt in erster Linie die Tätigkeit des Zeugnisgebens aus.

b) Das Gewissen als Richter.[40]) In und mit der Funktion des Zeugen ist auch die des Richters gegeben. Denn nicht in theoretischer, abstrakter, spekulativer Form bringt uns das Gewissen die Moralität unserer Handlung zum Bewußtsein, sondern in höchst praktischer, persönlicher Einwirkung; wir stehen bei unseren Handlungen ganz unter dem Eindruck persönlicher Verantwortlichkeit. Das ist die Wirkung des Gewissens; es ist das Gewissen der Gerichtshof, das Verhör („examinatio" St. Anton.), dessen Entscheidung und Ergebnis die Verurteilung oder Freisprechung, Strafe oder Gnade für uns einschließt.

c) Das Gewissen als Gesetzgeber.[41]) In der Eigenschaft eines Richters hat die Menschheit wohl zuerst und zumeist Kenntnis von dem Gewissen bekommen. Dieser Erkenntnis fehlt aber noch ein wichtiges Moment, der Teil der Gewissensfunktion, den wir mit gesetzgeberisch bezeichnen; vermöge dieser Eigenschaft tritt das Gewissen schon vor jeder Handlung, im Namen und mit der Kraft Gottes ausgestattet, gebieterisch, unbedingt verpflichtend an den Menschen heran. Durch diese gesetzgebende Autorität wird das Gewissen ein eigenes, selbständiges Tribunal der Gerechtigkeit im weiteren Sinne des Wortes.[42])

40) „Secundus actus seu officium conscientiae est accusare et excusare, reprehendere et remordere de malo commisso et bono omisso. Unde Apostolus Rom. 2, 15: testimonium illis reddente conscientia ipsorum et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus in die, cum iudicabit Deus occulta hominum . . . etc. ." Et Anton. Pars I, t III, cap. XI, III. III.

41) „Tertius actus conscientiae est ligare vel solvere; nam conscientia obligat ad peccatum; quia omne illud, quod fit contra conscientiam, etiamsi sit bonum, peccatum est. Unde Apostolus Rom. 14, 23 : omne quod non est ex fide, peccatum est." St. Anton. Pars I, t III, cap. XI, III, IV.

42) Der Ausdruck consiliatio, den Antonin cap. XI, IV, V für diese Tätigkeit des Gewissens gebraucht, dürfte weniger glücklich gewählt sein; er scheint zu milde, als daß er die unbedingte Verbindlichkeit, dem Gewissen zu folgen, stark und bestimmt genug anzeigte. Wohl stellt sich das Gewissen als treuer Ratgeber zur Seite; aber seine Mitteilungen sind nicht Ratschläge, die wir befolgen können, sondern streng verbindliche Gebote, die wir halten müssen. Wir können („sine nocumento deformitatis culpae" St. Anton.) dem Gewissensdiktamen nicht widersprechen oder zuwiderhandeln.

§ 6.

Das irrende Gewissen.

Die Frage nach dem irrenden Gewissen nimmt in der Scholastik und so auch bei St. Antonin einen großen Raum ein.[43]) Neben der Frage der Möglichkeit, des Zustandekommens des Irrtums werden vor allem die Quellen und die Heilmittel des Irrtums untersucht; eine noch bedeutendere Rolle spielt sodann die Frage: inwieweit besitzt das irrende Gewissen eine verpflichtende Kraft?

Die ersten zwei Fragen: Möglichkeit und Quellen kommen bei Antonin hier sofort und explicite zur Sprache; die Heilmittel sind mit der Aufdeckung der Quellen indirekt genannt, kommen weiterhin bei dem Kapitel über die Pflege des Gewissens und bei dem über das skrupulöse Gewissen zur Sprache; die letzte Frage endlich, die verpflichtende Kraft des Gewissens, findet bei der Untersuchung über die Autorität des Gewissens im allgemeinen ihren Platz und ihre Lösung.

a) Möglichkeit des Irrtums. St. Antonin behandelt die Frage sehr kurz und eigentlich nur nach der technisch-formalen Seite.[44]) Der Gewissensausspruch erfolgt in der Form eines Syllogismus, hier nun kann ein falscher Obersatz („falsa assumptio“) oder eine fehlerhafte Anwendung eines wahren Prinzipes auf den gegebenen Fall die irrige conclusio bedingen und bewirken.[45])

43) Diese ausführliche Behandlung ist nur zu sehr begründet in den zahlreichen Ursachen, die ein irrendes Gewissen zu bilden imstande sind, sowie in der Erfahrung, daß ein irrendes Gewissen ebenso häufig wie verderblich ist. Ganz ungerechtfertigt ist deswegen der Vorwurf in der akatholischen Literatur über das Gewissen dahin gehend, daß die katholische Kirche absichtlich die Lehre über das irrende Gewissen so sehr betone, um damit das Vertrauen auf das Einzelgewissen zu erschüttern und auf diese Weise der kirchlichen Gesetzgebung, der Herrschaft über die Gewissen seitens der Hierarchie leichter Eingang und willigere Aufnahme zu verschaffen. Vergl. Hofmann, S. 43; Gaß, S. 43 ff.; Appel, S. 19.

44) St. Anton. Pars I, t III, cap, XI, V, I, II. Dazu Nitzsch in Briegers Zeitschrift Bd. 18: eine bestätigte Konjektur.

45) Eingehender, allerdings auch nur nach der technisch-formalen Seite — St. Thomas, de verit. 17, 2. Philosophisch-theologisch beweist Simar die Möglichkeit des Irrtums: „Das Gewissen soll nach der Absicht Gottes dem Menschen in jedem gegebenen Fall die sittliche Norm darbieten zur Bestimmung resp. Beurteilung seines Handelns. Diese Norm soll ihrem Inhalte nach mit der objektiven sittlichen Ordnung übereinstimmen. Hier ist nun aber die Tätigkeit des Gewissens bedingt durch die natürliche und übernatürliche Erkenntnis des Menschen, welche dem Irrtum unterworfen ist“ — —, es kommt hinzu die moralische Depravation, unter dem das gefallene Menschengeschlecht seit dem Sündenfall leidet. „Das Gewissen hat durch die Sünde an Klarheit, Energie und Einfluß auf den Willen eine Einbuße erlitten.“ Simar, Moraltheologie, S. 111. 101.

b) Quellen des Irrtums. St. Antonin gibt sieben an.[46]) Wenn wir im Anschluß an Simar[47]) eine philosophische Unterscheidung der Ursachen des irrenden Gewissens geben wollen, können wir das sub a Bezeichnete formelle Ursachen nennen, die hier folgenden sind die effektiven.

1. Ignorantia. Hier ist ein Unterschied zu machen zwischen der Unkenntnis, die sich auf das Naturrecht und das göttliche Gesetz, und jener, die sich auf das kanonische und bürgerliche Recht bezieht. Erstere ist nie, letztere kann entschuldbar sein.[48])

2. Neglegentia. Nachlässigkeit und Aneignung der auf das religiös-sittliche Leben sich erstreckenden Kenntnisse. Die durch diese Nachlässigkeit hervorgerufene Unkenntnis ist immer freiwillig, daher schuldbar.[49])

3. Ungeordnete Selbstliebe und Selbstsucht,[50]) vor der sich auch das Gewissen beugen muß.

Man kann den Gewissenszustand, welcher durch die sub 2 und 3 angegebenen Gründe herbeigeführt wird, das laxe Gewissen bezeichnen.[51])

4. Cordis pusillanimitas. Wir haben es hier mit dem skrupulösen Gewissen zu tun, über welches unser Autor später eingehend sich verbreitet. (§ 11.)

---

46) St. Anton, cap. XI ff.; bei St. Thomas vermissen wir die Angabe dieser oder ähnlicher „effektiven" Ursachen des Gewissensirrtums. — 47) Moraltheologie S, 114.

48) St. Anton. cap. XI, VI, II. Man unterscheidet daher: error culpabilis und error inculpabilis; oder conscientia vincibiliter erronea und conscientia invincibiliter erronea. St. Antonin scheint mit dieser Fassung und Aufstellung in Widerspruch zu treten mit anderen Theologen, selbst mit dem hl. Thomas, die eine Einschränkung der schuldbaren Unwissenheit auch beim göttlichen und natürlichen Gesetz zulassen und statuieren Vergl. St. Thomas I. II. 94. 4; Cathrein, Moralphilosophie I, 394; Simar, Moraltheologie S. 33. Die Frage gewinnt um so mehr an Bedeutung, weil auch der hl. Paulus (Röm. 1, 20; 2, 14. 15) die Heiden für unentschuldbar erklärt, wenn sie das Naturgesetz nicht beobachten. Der Widerspruch ist nur scheinbar und dürfte seine Lösung in der Kürze des Ausdruckes bei St. Paulus und Antonin finden; beide gehen auf eine detaillierte Zergliederung dieser Frage nicht ein, sondern heben nur das allgemeinste und oberste Prinzip des Naturgesetzes hervor. — 49) St. Anton. cap. XI, VI, III. — 50) desgl. cap. XI, VI, IV.

51) Die Bezeichnung fehlt zwar bei Antonin, aber der geschilderte Zustand ist ganz das Wesen des laxen Gewissens. Die Laxheit des Gewissens kann aus mangelhaften Kenntnissen oder aus einem unordentlichen Lebenswandel, oder aus beiden zugleich hervorgehen; sie besteht in einer leichtfertigen Anschauung von der sittlichen Lebensaufgabe und charakterisiert sich in Abschwächung der Pflichten nach Qualität und Quantität. Handlungen, welche aus einem laxen Gewissen hervorgehen, sind moralisch denen gleichzustellen, welche auf Grund unentschuldbaren Irrtums vollzogen werden. Vergl. Koch, Moraltheologie, S. 81,

5. Superbia.[52]) Der Stolz, der Eigensinn ist eine neue Quelle des Irrtums. Hier wird nun auch die in der Scholastik viel erörterte Frage behandelt: wie hat sich der Untergebene, Laie oder Religiose zu verhalten, wenn die Forderungen des Gewissens mit den Anordnungen der Vorgesetzten, der Oberen kollidieren. Antonin gibt die Antwort einfach, klar und einwandfrei: In klar erkannten Geboten und Verboten Gottes hat das Gewissen für das Gesetz Gottes sich zu entscheiden, unbeirrt durch etwaige entgegenstehende Befehle kirchlicher Obern. In indifferenten Dingen hingegen hat der Untergebene den Anordnungen der Vorgesetzten den Vorzug vor den eigenen Gewissensanschauungen zu geben.[53])

6. Perplexitas.[54]) Sie besteht nach Antonin in einer Unklarheit, Ratlosigkeit (dubietas) hinsichtlich des Handelns; handeln muß der Mensch; aber ob er so oder anders entscheidet, in beiden Fällen glaubt er zu sündigen („inevitabilitas vel necessitas peccandi“). Was ist zu tun? Antonin gibt ein Mittel an: es ist das kleinere Übel zu wählen.[55]) Zur Erklärung dieses perplexen Seelenzustandes fügt unser Autor bei: die Pflichtenkollision besteht nicht in Wirklichkeit; der Mensch kann nicht zwischen zwei absolute Übel — duo mala simpliciter loquendo — gestellt sein; die Kollision besteht nur in der Auffassung des Subjektes, ist das Ergebnis der Unklarheit im Denken oder Urteilen; z. B. es verschwört sich einer, einen andern zu töten; wie soll er nun handeln? tötet er, begeht er offenbar eine schwere Sünde; tötet er nicht, so ist er eidbrüchig; oder es will einer, dem Kirchengebote nachkommend, an Ostern die heilige Kommunion empfangen, lebt aber in schwer sündhaftem Hasse gegen einen Mitmenschen; was ist da zu tun? Kommuniziert er ohne Aussöhnung, so sündigt er schwer, unterläßt er die Osterkommunion, ebenfalls. So offensichtlich nun, wie in diesen beiden von Antonin angeführten Beispielen ist allerdings die opinio stulta, die falsa praesumptio, die falsa aestimatio nicht überall.

---

52) St. Anton. Pars I, t III, cap. XI, VI, II. — 53) Über das Verhältnis unseres Autors in dieser Frage zu St. Thomas wird im folgenden Kapitel noch die Rede sein, in welchem Antonin zum zweitenmale auf dieselbe eingeht.

54) St. Anton. Pars I, t III. cap. XI, VI. VII.

55) Die Praxis erheischt hier noch eine eingehende Erörterung; es soll sich der Mensch bei eigener Ratlosigkeit bei andern Rat für sein Handeln holen; ist dies nicht möglich, weil vielleicht die Sache keinen Aufschub duldet, dann soll das geringere Übel gewählt werden; kann der Handelnde auch dies nicht erkennen, so befindet er sich in einer die Freiheit der Wahl aufhebenden Unklarheit oder Unwissenheit und ist darum frei von der Sünde, wie immer er auch wählen möge. Simar, Moraltheol. S 117.

7. Humilitas.[56]) Die conscientia humilis ist objektiv irrig, insofern es Sünden sieht oder fürchtet, wo keine Sünde ist; z. B. eine hl. Theresia sieht sich als größte Sünderin an; subjektiv ist es ohne Schaden für den Menschen; es entbehrt nicht des Schmerzes über die Sünden, aber dieser Schmerz ist ohne Verwirrung; Zweifel und Angst befallen es, aber nicht in krankhafter Weise, wie es beim skrupulösen Gewissen der Fall ist; vielmehr tragen diese Bedenken und Ängstlichkeiten bei zur Bildung eines überaus zarten und wachsamen Gewissens. Mit diesem gewöhnlich so bezeichneten Gewissenszustand hat denn auch das von St. Antonin genannte demütige Gewissen die größte Ähnlichkeit.

Am Ende der Aufzählung bewertet St. Antonin die Ursachen, die den Irrtum des Gewissens herbeiführen können.

Die ersten sechs sind tadelnswert, involvieren irgend eine Schuld oder selbstverschuldeten geistigen Defekt; nur die letztgenannte Ursache ist lobenswert, insofern es zur sittlichen Vollkommenheit gehört, nicht nur die positive Übertretung eines Gebotes, sondern auch das Zurückbleiben hinter der vollkommenen Gerechtigkeit als Mangel und Schuld anzuerkennen.

Die bisher angeführten Quellen des Irrtums haben alle ihren Ursprung in der eigentümlichen Seelenverfassung des Subjektes; es darf aber nicht übersehen und muß zur Ergänzung hinzugefügt werden, daß die Bildung des Gewissens auch von äußeren Einflüssen abhängig ist; Bildung, Erziehung, Umgebung, herrschende Anschauungen und Gewohnheiten können gleichfalls zur Bildung eines irrenden Gewissens viel beitragen. —

§ 7.

Die Autorität des Gewissens.

Antoninus stellt über vorstehendes Problem folgende Grundsätze auf:

1. Conscientia non obligat in virtute propria, sed in virtute praecepti divini.[57])

Quelle und Schranken der Gewissensautorität sind damit angegeben. Das Gewissen ist mit der Autorität des göttlichen Gesetzes

---

56) St. Anton. Pars I, t III, cap. XI. VI. VIII. — 57) St. Anton. Pars I, t III, cap. XI, VII ff. . . „Non dictat aliquid esse faciendum vel non faciendum hac ratione, quia sibi videtur, vel non videtur, sed sub hac ratione, quia est a Deo praeceptum vel prohibitum.“ Die Außerachtlassung dieser wichtigen Bestimmung hat die Sekte der Conscientiarier in Irrtum geführt. Vergl. Ständlin, Geschichte der Lehre vom Gewissen (Halle 1824), S. 126; Simar, Das Gewissen und die Gewissensfreiheit, 4. Vortrag, S. 36 ff.; ferner Simar, Lehrbuch der Moraltheologie, S. 101 ff.

bekleidet. Es ist ein Abbild oder auch das Organ der göttlichen Weltordnung im Geiste des Menschen, und wie die göttliche Weltordnung objektiv die unwandelbare und unbeugsame Norm unseres sittlichen Handelns bildet, so ist subjektiv das Gewissen die unverbrüchliche Richtschnur unseres Handelns.

Daraus geht aber auch hervor, daß das Gewissen nicht eine absolut selbständige Macht und Gesetzgebung darstellt; es schafft keine Gesetze; vielmehr bringt es die gegebenen uns zum Bewußtsein und dringt auf deren Vollzug; das Gewissen ist ebensowenig autonom, wie die Vernunft überhaupt; es ist in allem vom göttlichen Gesetz abhängig.

2. Damit die Verbindlichkeit des Gesetzes in Kraft trete, ist die Kenntnis desselben notwendig. Die Verpflichtung, einem göttlichen Gebote zu folgen, ist demnach abhängig von der subjektiven Erkenntnis des Menschen.[58]) Die Aneignung dieser Kenntnisse ist selbst wiederum Pflicht des Menschen. Nicht jede Unkenntnis ist entschuldbar.[59])

3. Der Grad der Sündhaftigkeit bei Übertretungen richtet sich zunächst nicht nach dem objektiv gegebenen Gebote, sondern nach der subjektiven Erkenntnis.[60]) Demnach sündigt schwer, wer immer ein Gebot übertritt, das nach seiner Ansicht unter schwerer Sünde verpflichtet, mag letzteres objektiv auch nur eine Verbindlichkeit unter läßlicher Sünde aussprechen. Läßlich sündigt, wer bona fide nur eine leichte Verpflichtung in einem an sich schwer verpflichtenden Gebote erkennt; ja der Mangel an Erkenntnis einer selbst strengen Verpflichtung entschuldigt unter Umständen von jeder Sünde.

St. Antonin gebraucht für diese Schlußfolgerungen die Unterscheidung zwischen agere contra und agere praeter conscientiam.[61]) Darnach ist das bewußte Zuwiderhandeln ein agere contra conscientiam eine Todsünde, das unbewußte Handeln gegen eine Vorschrift ein agere praeter conscientiam, entweder eine läßliche Sünde oder gar keine.

4. Beschaffenheit der verpflichtenden Kraft.

58) St. Anton. cap. XI, VII, I. „Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia vel notitia illius praecepti: et ideo ille, qui non est capax notitiae praecepti, non ligatur praecepto . . .“

59) St. Anton. cap. XI, VII, I. „Tenetur scire quilibet habens usum rationis praecepta Dei, unde non excusatur non faciendo illud ex ignorantia.“

60) St. Anton. cap. XI, VII, II. „Si aliquid apprehendatur a dictamine rationis ut directe cadens sub praecepto mortaliter peccat, omittens illud, quod conscientia dictat, etiamsi de se sit veniale. Si autem non apprehendatur ut directe cadens sub praecepto vel prohibitione, tunc non fit directe contra conscientiam, sed praeter conscientiam, et ita non peccatur mortaliter, sed venialiter vel etiam nullo modo. Et sic aliud est facere contra conscientiam, quod est mortale semper, aliud praeter conscientiam quod est veniale vel nullum. — 61) Text Anmerkung 60.

α) Es ist keine physische Gewalt (coactio); der freie Wille bleibt bestehen.

β) Es ist keine Macht, die unter allen Umständen zu ihrem Rechte kommen muß (non modo principalis actoris); das Gewissensdiktamen ist hypothetisch: unter der Bedingung, daß du dein Heil erreichen willst, mußt du dem Gewissen folgen.

γ) Das Gewissen ist ein Werkzeug (velut instrumentum), dessen Gott sich bedient, um seine Befehle an uns ergehen zu lassen, es ist die Stimme Gottes in unserm Innern. Es ist der Herold (praeco) Gottes, der den Willen Gottes uns verkündet, dem wir bei Vermeidung von Sünde und Strafe unbedingt gehorchen müssen.

5. Zwischen dem richtigen und irrenden Gewissen besteht zunächst in Hinsicht auf die verpflichtende Kraft kein Unterschied.

Das Volk muß der Stimme des Heroldes folgen, solange es im guten Glauben lebt, daß derselbe im Auftrage des Richters oder Königs handle. Objektiv ist allerdings ein Unterschied zwischen dem richtigen und irrenden Gewissen; das richtige Gewissen hat eine absolute Verbindlichkeit, das irrende nur eine relative, zeitweilige, beziehungs- und bedingungsweise, d. h. insofern und insolange der Mensch sich des Irrtums nicht bewußt, also bona fide ist.

Zum Schlusse behandelt Antonin nochmals die Frage über das Verhalten des Untergebenen gegenüber dem Vorgesetzten, wenn des letzteren Anordnungen und das eigene Gewissen des Untergebenen sich widersprechen; die Grundsätze und die Antwort sind schon gegeben; auffallend ist hier nur die von Thomas [62]) abweichende Ansicht nach welcher der Untergebene auch in indifferenten Dingen dem Gewissen den Vorzug vor dem Gebote des Oberen zu geben hat.

Damit schließt St. Antonin die Lehre über das irrende Gewissen. Bei aller Sorgfalt der Behandlung, bei der reichen Erklärung und Aufklärung bleibt das irrende Gewissen und das uns vor-

62) Vergl. de verit. qu. 17, 5. In den großen Hauptfragen über die Autorität des Gewissens, über den verpflichtenden Charakter auch des irrenden Gewissens geht sonst Antonin durchaus einig mit Thomas. Vergl. I, II. 19. 5, 6; de verit. 17, 3, 4; in II. Sentent. librum 39, 3 — Die Zitationen beziehen sich hauptsächlich auf das zuletzt genannte Werk, wie denn auch der erste Hauptsatz (Vergl. § 7, Anfang) wörtlich aus Thomas herübergenommen ist. Es findet sich bei beiden dieselbe Voraussetzung für die verpflichtende Kraft des Gewissens — die Erkenntnis; beide haben dieselbe Unterscheidung in agere contra und agere praeter conscientiam, die Unterscheidung zwischen dem unbedingten verpflichtenden Charakter des rechten und dem nur bedingt verpflichtenden Charakter des irrenden Gewissens. Bisweilen schöpft Antonin nur mittelbar — durch Ragnerus — aus Thomas; die Abhängigkeit aber drückt der Herausgeber aus mit den Worten: fore ad verbum excerpsit Antoninus.

geschlagene Verhalten eine Schwierigkeit für unser Denken und Vorstellen. Die conscientia erronea soll abgelegt werden. Aber wie? Der Kopf weiß ja gar nicht, daß der Fuß irrt,[63]) und in dem Augenblick, in welchem wir den Irrtum des Gewissens erkennen, hört dasselbe auf, für unser Handeln eine verpflichtende Kraft zu haben. Bona fides und Festhalten an einem dictamen des als irrig gehaltenen Gewissens können zusammen nicht bestehen.

Einige Aufhellung gibt uns Linsenmann[64]) in einem Beispiel, nach welchem ein Wanderer aus allerlei Anzeichen am Wege immer klarer und bestimmter sich bewußt wird, daß er einen Irrweg eingeschlagen.

So ist es wohl möglich, daß der Mensch eine zeitlang den Aussprüchen seines Gewissens folgt und folgen darf, wenn auch das Vertrauen in die Richtigkeit desselben erschüttert ist und die bona fides der conscientia dubia Platz gemacht hat.

§ 8.

Der Lohn des guten Gewissens.[65])

Das gute Gewissen trägt den Lohn in sich selber; die Wirkung ist ein großer Trost, der zurückzuführen ist auf vier Ursachen, die konstitutiven Elemente des guten Gewissens:

a) bonitas. Sie geht hervor ex ordinatione affectionis; dann sind wir sittlich gut, wenn unser Inneres, unser Strebevermögen die richtige Ordnung inne hat, wenn Gott vor allem das Endziel unseres Strebens ist, der hauptsächlichste und unbedingte Gegenstand unserer Liebe.

b) puritas, quae excludit omne crimen.[66]) Die Freiheit von der Sünde ist unerläßlich, will die Seele Trost besitzen; umgekehrt wird kein äußeres Übel uns innerlich unglücklich machen, wenn wir frei von Schuld sind.[67])

c) sinceritas. Es kann jemand frei sein von der Sünde und Gott lieben; gleichwohl kann Mangel an Selbstlosigkeit oder ungeordnete Eigenliebe den Trost eines guten Gewissens unmöglich machen. Soll

---

63) Linsenmann, Lehrbuch der Moraltheologie (Freiburg 1878), Seite 91.

64) a. a. O.

65) St. Anton. Pars I, t III, cap. XI, VIII, I. „Circa . . . . varietatem consecutionis sciendum, quod ex conscientia, cum est recta, sequitur magna consolatio secundum ipsam operando. Unde Apostolus: Gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae. II. Cor. 1. 12. Et contra maxima afflictio, si est mala. Unde Chrysostomus: Conscientia rei semper est in poena.“

66) „Bona est substantia, cui non est peccatum in conscientia.“ Eccli. 13. 30.

67) „Nulla adversitas nocet, si nulla iniquitas dominetur.“ Or. pro fer. VI. p. Cineres.

also das gute Gewissen in seiner tröstlichen Wirkung sich geltend machen, dann darf die Lauterkeit der Absicht nicht fehlen.[68])

d) Eine derartige Herzensfassung ist im Besitze der tranquillitas, des Seelenfriedens (quia sine remorsione vermis). Dieser Seelenfrieden ist ebenso Ursache des Trostes, wie Trost selber.[69])

§ 9.

Die Strafe des bösen Gewissens.[70])

Nach St. Antonin bilden drei Übel die Strafe des bösen Gewissens.

a) Coinquinatio.[71]) Diese Coinquinatio erstreckt sich auf Verstand und Wille, besteht in der Trübung des ersteren, in der Schwächung des letzteren.

b) Die Brandmarkung des Gewissens.[72]) Man kann darunter die Verurteilung des eigenen Gewissens verstehen; das eigene Gewissen straft den Menschen Lügen, stempelt ihn zum Lügner;[73]) das Innere verurteilt ihn als Verbrecher und brandmarkt ihn als solchen, sei es, weil er sich der Lüge, die er für Wahrheit ausgibt, selbst bewußt geworden, oder insofern gerade sein eigenes unsittliches Treiben in schroffem Widerspruch steht zu jener höheren Reinheit, die er von andern verlangt.[74])

Die Brandmarkung kann auch gedeutet werden im Sinne von Gewissensabstumpfung, von Verdorbenheit des Gewissens;[75]) die Strafe besteht hiernach in der Abhärtung, Unempfindlichkeit des sittlichen Gefühles; ein Zustand, der sich ähnlich den durch Glüheisen ertöteten Muskeln und Nerven als Folge fortgesetzter Heuchelei herausgestaltet hat.[76])

---

68) „Sinceritas, quae excludit duplicitatem intentionis."

69) „Laudabilis et appetenda igitur recta conscientia propter istas quattuor causas" St. Anton, cap. XI, VIII, II. Vergl. Imit. Christi II. 6; Cathrein, Gewissen und Gewissensfreiheit, Kap. 7.

70) Vergl. Text der Anmerkung 65.

71) „Coinquinatae sunt eorum mens et conscientia (Tit. 1. 15); mens, quantum ad intellectum, conscientia, quantum ad affectum, coinquinata, quantum ad peccatum." St. Anton. Pars I, t III, cap. XI, IX. I.

72) „Secundo conscientia est mala, quia cauteriata. De qua I. Timoth. 4. 2; cauteriatam habentes conscientiam i. e. corruptam prava cogitatione et adustam igne malae concupiscentiae. Nam cauterium est corruptio carnis ex igne vel per ignem facta." ibid.

73) Erklärung von Allioli zu I. Timoth. 4. 2.

74) Erklärung bei Loch und Reischl zu I. Timoth. 4. 2.

75) „Cauterium est corruptio carnis ex igne vel per ignem facta." St. Ant. cap. XI. IX. II. — 76) Erklärung bei Loch und Reischl zu I. Timoth. 4. 2.

c) Perturbatio. St. Antonin erklärt den Inhalt dieser Strafe und Qual im Anschluß an das Wort der Schrift: Semper praesumit saeva perturbata conscientia.[77]) In diesem kurzen Zitat sind eine Menge von Übeln angedeutet, die im Gefolge des bösen Gewissens sich befinden. Das ganze Kapitel, dem diese Stelle entnommen ist, handelt von den Strafgerichten Gottes gegen die Gottlosen; neben dem äußeren Unglück sind es vor allem auch innere Peinen: Furcht, Mutlosigkeit, krankhafte und schreckhafte Einbildung von Übeln, die gar nicht vorhanden sind, Ratlosigkeit. Aus diesem Zustande heraus entwickeln sich neue Sünden, insbesondere auch Sünden gegen den Nächsten.[78]) Qui sibi nequam, cui bonus?

So trägt das schuldbeladene Gewissen die Strafe seiner Missetat in sich selber[79])

§ 10.

Pflege und Ausbildung des Gewissens.

Schon mit den Ausführungen in den zwei vorher genannten Paragraphen, noch mehr im gegenwärtigen, überschreitet Antonin die Grenzen, innerhalb deren seine Vorgänger die wissenschaftliche Abhandlung über das Gewissen gegeben.

Mehr praktisch als spekulativ von Haus aus veranlagt, als Erzbischof von Florenz noch tätig in der praktischen Seelsorge, hat Antonin hier vor allem praktische Anweisung für die Seelenleitung, bezw. für die Pflege und Ausbildung des Gewissens, des eigenen und des fremden, gegeben.

Zur Grundlage und zum Ausgangspunkt seiner Erörterungen wählt er den Psalmvers: Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt.[80]) Antonin vergleicht das Gewissen mit einem Hause und bringt nun in der Beschreibung der Konstruktion, der Anlage, des Inventars, des Schmuckes dieses Hauses das ganze geistliche Leben des Menschen zur Darstellung.

1. Notwendigkeit der Gewissenskultur. Auch diese Pflicht findet St. Antonin angedeutet in der Bibelstelle: Vade in domum tuam.[81]) Niemand soll untätig sein, sonst trifft ihn der Vorwurf: Quid hic statis otiosi? Ite et vos ...[82]) Ire ist soviel als operari. Hier soll nun niemals Stillstand eintreten; der Mensch soll beständig fort-

77) Sapient. 17. 10. — 78) Affligendo alios, crudelis . . .
79) Vergl. Cathrein, Gewissen und Gewissensfreiheit, Kap. 7.
80) Ps 126. 1. — 81) Matth. 9. 6. — 82) Matth. 20. 6, 7.

schreiten von Tugend zu Tugend, vom Guten zum Bessern; der unablässigen Bemühung entspricht dann auch der höchste Erfolg.[83])

2. Ihrem Wesen nach besteht die Gewissenspflege nach Antonin vor allem in der treuen Befolgung der Gewissensvorschriften.[84])

3. Beschaffenheit dieses geistlichen Gebäudes. „Die Weisheit baute sich ein Haus und hieb sieben Säulen aus. Sie opferte ihre Schlachtopfer, mischte den Wein und richtete ihren Tisch zu." Mit diesen Worten der Hl. Schrift[85]) nennt uns Antonin die Erfordernisse des geistlichen Gebäudes.

a) Erste Bedingung eines gut angelegten und zweckentsprechenden Hauses ist das solide Fundament und die Konstruktion desselben.[86]) Übertragen auf das geistliche Gebäude, auf das Gewissen, wird als Fundament für dasselbe ein Fels verlangt. Dieser Fels ist Christus. Der Glaube an Christus, die Wahrheiten unseres Glaubens müssen dem geistlichen Leben Festigkeit und Bestand verleihen; ein solches Haus ist widerstandsfähig; „es fiel ein Platzregen; es kamen Wassergüsse; es bliesen die Winde und stießen jenes Haus; aber es fiel nicht zusammen, denn es war auf einen Felsen gegründet." [87])

Die Wände, die auf dem Fundamente ruhen und in die Höhe steigen, sind ein Sinnbild der Hoffnung, die aus dem Glauben hervorgeht und zum Himmel sich erhebt; und wie die Wände nach vier Seiten hin sich erstrecken, so auch die christliche Hoffnung in einer vierfachen Richtung.[88]) Dem Glauben und der Hoffnung schließt sich

83) „Qua via eundum est, docet Psalmista dicens (Ps. 83. 8.): ibunt de virtute in virtutem, i. e. de opere unius virtutis ad opus alterius et de bono in melius. Et quo tandem perveniatur, ostendit idem Psalmista dicens (Ps. 41. 5); effudi in me animam meam, exeundo scilicet de potentia animae ad actus virtutum. Et quasi declarans istam effusionem subdit: quoniam transibo in locum tabernaculi admirabilis, scil. conscientiae, quae tabernaculum et domus dicitur, usque ad domum Dei, scil. supernae gloriae." St. Anton. Pars 1. t III, cap. XI, X. II.

84) Anders und ergänzend Cathrein, der in der Aneignung religiös-sittlicher Erkenntnisse die Erweiterung, Vervollkommnung, die Ausbildung des dem Menschen angeborenen Sittengesetzes erklärt. (Die katholische Moral, S. 530); vergl. auch Kneib, die Jenseitsmoral, S. 35. — 85) Proverbia 9. 1. 2.

86) „Prima conditio domus bene dispositae est, ut congruenter aedificetur, i. e. ut fndamentum iaciatur solidum, paries erigatur in altum, tectum ponatur de sursum, solaria multiplicentur in medium." St. Anton. cap. XI, XI, I.

87) Matth. 7. 25.

88) „Paries, qui a fundamento surgit et versus coelum erigitur, est spes procedens a fide et respiciens Dei promissum; et qui paries ad modum domus est quadruplex, videlicet exspectatio praemii in coelis. exspectatio veniae de peccatis, exspectatio auxilii in agendis et exspectatio refrigerii in adversis." St. Anton. Pars I, t III, cap. XI, XI, II.

die Liebe an, die versinnbildet ist in dem Dache des Hauses.[89]) Wie das Dach das ganze Gebäude schützt und das Ungemach der Witterung aufhält und erträgt, so die Liebe, die alles erträgt, alles duldet; wie andrerseits das Dach wieder abwärts gekehrt ist, so begnügt sich die Liebe nicht mit der Beschauung Gottes; nein, sie kommt auch dem Nebenmenschen zu Hilfe.[90])

Gestützt und ergänzt, verschönert sind die Wände des Hauses durch vier Erker (solaria), die vier Kardinaltugenden; jeder Erker enthält mehrere Räumlichkeiten: die den Kardinaltugenden verwandten Tugenden.[91])

So erscheint das Fundament und die Konstruktion des Hauses als Inbegriff der göttlichen und sittlichen Tugenden. Ein solideres Fundament könnte das geistliche Gebäude nicht haben.

b) Zweite Bedingung für die Festigkeit und Haltbarkeit des Hauses sind die Säulen.[92]) Es sind ihrer sieben; ihr Schwerpunkt liegt in einer guten, ernsten Bußgesinnung, und so muß es sein. Niemals darf der gefallene Mensch, auch wenn er auf der Bahn der Heiligkeit schon weit vorangekommen ist, diese Bußgesinnung ablegen, wenn dieselbe auch anders sich gestaltet bei den Anfängern, anders bei den Fortgeschrittenen.

Ganz am Schlusse sagt Antonin, daß unter diesen sieben Säulen auch die sieben Gaben des Hl. Geistes verstanden werden

---

89) „Tectum talis domus scil. conscientiae rectae est caritas.“ St. Anton. cap. XI, XI. III.

90) „Non solum contemplatur Deum in altitudine, sed etiam inclinatur ad suffragendum proximo.“ ibid.

91) „Solaria huius domus sunt quattuor, de quibus dicitur Sapientia 8. 7: Sobrietatem et sapientiam docet, iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus.“ St. Anton. cap. XI, XI. IV.

92) „Secunda conditio est, ut firmitas sustentetur. Unde subdit, excidit columnas septem, scilicet ad sustentandum. α) sollicitudo ad bene custodiendum sensus suos, qui sunt fenestrae animae seu portae. β) desiderium scil. placendi Deo, qui est fervor caritatis, multum domum conscientiae fortificans et absorbens peccata quotidiana; γ) defensio, ut scilicet, cum inimicus vult domum circundare conscientiae et intrare per desperationem vel lasciviam, vel per alia vitia, defendat se quis utiliter resistendo; δ) indignatio scilicet contra seipsum detestando peccatum commissum, inquantum est Dei offensa; ε) timor, qui in peccatoribus aliqualiter dispositis in conscientia solet esse principaliter de poenis inferni. — Sed in recte conscientiatis timor iste est de non offendendo Deum, ne amittatur gratia benevolentiae eius — timor servilis und timor filialis — ζ) aemulatio. Haec aemulatio importat affectum magnum habendi bona spiritualia; η) vindicta i. e. punitio de peccatis.

können. Ob das eine oder das andere: in allen Fällen ist eine solche Seelenverfassung eine äußerst gediegene; sie bietet Garantie für alle Wechselfälle des Lebens.

c) Die dritte Forderung, die wir an eine menschliche Wohnung stellen, ist die, daß es sich daselbst angenehm wohnen läßt.[93]) Negativ ist hierfür notwendig die Entfernung der Störenfriede:[94]) Hochmut, Sinnlichkeit, Nachlässigkeit im geistlichen Leben. Positiv bewirken diese innere Ruhe und Wonne (quies et laetitia), der Reichtum an Heils- und Gnadenmitteln[95]) und die daraus sich ergebenden bona spiritualia. In der Aneignung und Anwendung dieser Mittel wird das gute Gewissen erhalten und vervollkommnet.

Ein solches Gewissen gewährt Freude; dieses geistliche Gebäude verschafft die Möglichkeit: quod delectabiliter homo ibi quietetur.

Antonin geht noch mehr ins einzelne; die Freude wird genährt von einer siebenfachen Quelle.[96]) Ursache und zugleich wieder Frucht dieser Freude sind: die Liebe Gottes, die Erkenntnis und Befolgung der Wahrheit, das göttliche Wohlgefallen, die Freiheit von der Sünde, die Lauterkeit und Zufriedenheit der Gesinnung und des Herzens, der Anschluß und die Verbindung mit Gott.

So wird das Gewissen in seiner lebensvollen Verbindung mit Gott das Haus, der Tempel Gottes.[97])

Anders das böse Gewissen; es ist eine Räuberhöhle,[98]) der Sitz und der Ursprung von sieben Übeln.[99])

---

93) „Tertia ut delectabiliter ibi quietetur. Unde concludit: inmolavit victimas, miscuit vinum et posuit mensam.“ St. Anton. cap. XI, XIII. I.

94) „Dicitur in proverbiis (27. 15. [findet sich aber nicht in dieser Form]), quod fumus, stillicidium et litigiosa mulier expellunt hominem de domo et hoc ideo, quia inquietant ipsum. Et fumus quidem, qui altum ascendit, est mentis elatio, mulier litigiosa est sensualitatis contradictio ad spiritum; stillicidium est peccatorum etsi parvorum vilipensio et curationis eorum neglectio.“ ibid.

95) „Sacra eloquia — sacramenta — sacrificia Christi et Sanctorum.“ St. Anton. cap. XI, XIII, II.

96) „Quod gaudium caussatur ex septem fructibus ipsius bonae conscientiae: radix caritatis — iter veritatis — ornatus venustatis — retractorium a peccatis thesaurus honestatis — testimonium bonitatis — convivium delectabilitatis.“ St. Anton. cap. XI, XIII. III.

97) „Haec bona conscientia est domus, de qua Christus dixit: Domus mea domus orationis vocabitur. (Matth. 21. 13).“ St. Anton. cap. XI, XIII. XI.

98) „Vos autem fecistis speluncam latronum.“ ibid.

99) „bellum intestinum: quia proximum enecat — quia munda immunda facit seu aptitat — viae difficiles cum iniustis — quia errorem adiuvat et in-

d) Ein viertes Requisit für eine menschenwürdige Wohnung ist der entsprechende Schmuck.[100]) Diesen bilden in dem Gebäude des geistlichen Lebens 1. die Gemälde, d. h. die Beispiele der Heiligen, die den Menschen beständig vor Augen stehen sollen; 2. die Wohlgerüche: der ehrenvolle Ruf; 3. genügendes und reichliches Licht.[101])

Das ist der Aufbau und die Einrichtung dieser domus spiritualis; der Anfang und die Vollendung, die christliche Vollkommenheit in ihren einzelnen Abstufungen und Erscheinungen, der Widerschein einer heiligen Seele.

e) Beurteilung und Kenntnis des Gewissenszustandes.

Am Schlusse dieser lichtvollen und erbauenden Ausführungen, die ein ganzes Kompendium der Aszetik bilden, kommt Antonin auf die im Einzelleben so wichtige und entscheidende Frage: Kann der Mensch über seinen Gewissenszustand bezw. über den Gnadenstand seiner eigenen Person etwas sicheres wissen?[102])

Das Tridentinum hat ja darüber ein für allemal die Entscheidung gegeben;[103]) kein Mensch kann darnach mit Glaubensgewißheit wissen, daß er im Stande der Gnade sich befindet. Antonin unterscheidet in dieser Frage sieben Klassen von Menschen,[104]) über deren Gewissens-

ducit — quia ad gehennam aedificat — quia tristitiam continuat in magnum gravamen animae." St. Anton. cap. XI, XIII. XI ff.

100) „Quarta conditio domus, ut scilicet exornetur, cum Rex regum debeat inhabitare.“

101) „Requiritur, quod sit picturata, scilicet exemplis sanctorum edocta, quod sit odoribus non foetoribus referta, quod fit per bonam famam ex honesta conversatione et virtuosa — quod sit bene illustrata lumine gratiae vel lucernae lumine scientiae veritatis." St. Anton. cap. XI, XIV, 1—III.

102) „Quaeri potest, utrum quis scire valeat se habere rectam conscientiam lumine scilicet gratiae illustratam an non." St. Anton. cap. XI, XIV, IV ff.

103) „Sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respiciat, de sua gratia formidare et timere potest, quum nullus scire valeat certitudine fidei — se gratiam Dei esse consecutum.“ Sess. 6. cap. 9.

104) „Aliqui putant se habere bonam conscientiam et gratiam seu caritadem, sed neutrum habent; die Häretiker, auch Christen, die ihr Gewissen nicht beachtend in krasser Unwissenheit Todsünden als solche nicht erkennen, dieselben begehen und darin verharren. Secundi sunt, qui sciunt se habere non bonam conscientiam, ut hi qui sciunt se esse in mortali actu vel proposito non poenitentes. Tertii sunt, qui dubitant se habere bonam conscientiam, qui scilicet habent rationes aeque fortes ad hoc quod sint in gratia sicut ad oppositum; quarti opinantur bonam se habere conscientiam et se esse in gratia etiam probabiliter; quinti experiuntur se habere gratiam a bona conscientia, sicut illi, qui sentiunt

zustand wir zu folgendem Urteil gelangen: die erste und zweite Klasse gehört in die Kategorie der öffentlichen und unbußfertigen Sünder; die sechste und siebente Klasse ist vermöge besonderer Offenbarung — dieses Moment schützt Antonin vor dem Widerspruch mit der Erklärung des Tridentinums — des Besitzes der Gnade sicher;[105]) über die drei dazwischenliegenden Klassen läßt sich ein sicheres Urteil nicht abgeben: aus den einzelnen Momenten wird man aber mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf den einen oder anderen Seelenzustand schließen können.

§ 11.
Das skrupulöse Gewissen.

Entsprechend der ganz praktischen Richtung und Anlage seiner Gewissenslehre, widmet Antonin der häufig vorkommenden, schwer zu behandelnden und heilenden, krankhaften Erscheinung des skrupulösen Gewissens ein längeres Kapitel, welches das Wesen und die Erscheinungsform, die Ursachen und Heilmittel des erwähnten abnormalen Seelenzustandes als ebensoviele Abschnitte enthält.

a) Wesen, Erscheinungsform, Bedeutung des skrupulösen Gewissens.

1. Was ist Skrupulosität?

Die Erscheinungsformen sind recht mannigfaltig, und deswegen ist es nicht leicht, die allen zugrunde liegende eine und gemeinsame Wurzel namhaft zu machen, mit anderen Worten: eine kurze, vollständige und klare Definition über das Wesen der Skrupulosität zu geben. Dieselbe zeigt sich bald als Unklarheit, Unsicherheit, Unschlüssigkeit, Unruhe und Verwirrung (vacillatio)[106]) im Handeln, dann wieder als lähmende und unverständige Furcht, die überall Sünden und Pflichten sieht, wo keine sind.[107])

Im Gegensatz zu anderen Erkenntnisformen: — so fährt

---

dulcedinem divinae bonitatis in oratione et gustant, quam suavis est Dominus; sexti sunt, qui sciunt se habere bonam conscientiam et gratiam per revelationem Dei, quod habuit Abraham; septimi sunt, qui sciunt per causam rei vel ratione rei, ut hi, qui clare viderunt divinam essentiam in vita praesenti, sicut Moyses in vetere testamento et Paulus in novo."

105) Vergl. Wilmers, Lehrbuch der Religion, 4. Aufl. (München 1886).

106) „Scrupulus est vacillatio quaedam consurgens cum formidine ex aliquibus coniecturis debilibus et incertis". St. Anton, cap. XI, XVI, I.

107) „Unde videtur esse scrupulus id, quod apud alios dicitur pusillanimitas, que est taedio seu timore rerum adversarum iners et inconsiderata fracti animi deiectio . . ." St. Anton. cap. XI, XVI, I.

Antonin weiter[108]) — Wissen, Glauben, Meinung, Zweifel, ist der Skrupel eine Vermutung mit einseitiger Richtung, hervorgehend aus nichtigen, durchaus unstichhaltigen Annahmen, eine Engherzigkeit und Kleinmütigkeit des Geistes,[109]) dem es ebenso an Klarheit und Bestimmtheit in sittlichen Urteilen, wie an entschlossenem Handeln fehlt.

Für das praktisch-sittliche Leben ist die Skrupulosität von höchst ungünstigem, geradezu verderblichem Einfluß.[110]) Von der lähmenden, energieraubenden Wirkung, von dem Kleinmut und der Traurigkeit ist bei den Strafen, die das böse Gewissen treffen, schon die Rede gewesen. — Für die eigene Person kann dieser Seelenzustand bis zur Verzweiflung führen und damit die Ursache des ewigen Verderbens sein;[111]) viel häufiger aber — darin dürfen wir Antonin ergänzen — dürfte das Gegenteil eintreten: ein völliger Umschlag; der also Gequälte wirft den lästigen Mahner vollständig ab und überläßt sich gewissenlosester Willkür, ausgedehntester und bodenloser Leidenschaftlichkeit.[112])

Die üblen Wirkungen können sich aber auch auf andere erstrecken, in gewissem Sinne ansteckend wirken.[113])

2. Ursachen der Skrupulosität.

Nach Antonin sind die skrupulösen Erscheinungen zurückzuführen auf somatische,[114]) physische[115]) Störungen und Schwächen, auf den

108) „Differentia est inter scientiam, fidem, opinionem, dubitationem et scrupulum seu suspicionem." ibid. II.

109) „Scrupulus ex levibus coniecturis seu mediis et multum debilibus movetur ad unam partium, et hic etiam dicitur suspicio et pusillanimitas spiritus, quae repellenda est." ibid. II. Über die etymologische Bedeutung von scrupulus vergl. Simar, Lehrbuch der Moraltheologie, S. 117; Krieg, Wissenschaft der speziellen Seelsorge, S. 157; hierselbst S. 158 eine ausführliche, reichhaltige Angabe aller Erscheinungsformen, in denen ein skrupulöses Gewissen sich verrät.

110) „In hoc enim notatur effectus nocivus, qui sequitur ex ipsa pusillanimitate seu scrupulo: inducit enim ad quoddam taedium et tristitiam, aggravantem animum, ut nihil boni ei agere liceat . . . tristitia procedens ex scrupulo consumit vigorem et robur animae." ibid. II.

111) „Inducit demum scrupulosa conscientia tempestatem desperationis." ibid. II. — 112) Vergl. Simar, Moraltheologie, S. 118.

113) „Deminuit etiam audaciam aliorum ad bonum sui exemplo; propter quod Dominus praecepit, quod hi, qui erant cum Gedeone pugnaturi contra hostes, formidolosi et pusillanimes non irent cum aliis, sed reverterentur domum, ne videlicet ex timore fugiendo aliorum audaciam debilitarent, ut habetur. (Jud. 7. 3.)" St. Anton. cap. XI, XVII, II.

114) „Complexio ad timorem idonea, ut est complexio frigida; timor enim naturaliter cor constringit — ad quem motum contractionis imaginatio movetur a timoris dispositione." ibid. III.

115) „Quando caussatur pusillanimitas seu scrupulus ex aegritu dinemani-

Einfluß der Umgebung;[116]) übernatürliche Einflüsse sind nicht ausgeschlossen.[117])

Vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft und des heutigen mehr natürlich denkenden Geistes ist es zu begrüßen, daß auch die mittelalterliche Theologie nicht zu sehr und ausschließlich supranaturalistische Erklärungsgründe anführt; die bei Antonin erwähnten körperlichen Gebrechen und Ursachen bedürfen selbstverständlich einer Korrektur nach dem heutigen Stand der Medizin; als Quellen der Skrupulosität dürfen sodann sittliche Momente und Defekte nicht übersehen werden.[118])

3. Heilmittel der Skrupulosität.[119])

Wie die Ursachen dieser krankhaften Erscheinungen mannigfaltig, so auch die Heilmittel; ja die letzteren werden, sollen sie wirksam sein, nur in Berücksichtigung der ersteren richtig gewählt werden können.

Absolute, von der Anwendung irgend eines Heilmittels unabhängige, allseitige Heilmittel schafft Gott — principaliter salvat Deus —; gleichwohl hat es ihm gefallen, auch untergeordnete Mittel und Personen zu Werkzeugen der Heilung zu gebrauchen; ihre Zahl gibt Antonin auf sieben an;[120]) er findet auch hier wie sonst dieselben angedeutet in einer Bibelstelle;[121]) die Reihenfolge ist bei Antonin etwas geändert.

a) Debita ad gratiam Dei praeparatio.

---

aca, vel melancholica, i. e. infirmitate aliqua capitis, per quam laeditur imaginatio et quandoque ratio. . ." ibid. IV. Man vergleiche dazu die neuen Übersetzungen, d. h. die nach dem heutigen Stand der Wissenschaft benannten körperlichen und seelischen Ursachen bei Krieg, S. 159.

116) „Aliquando procedit . . . ex societatate timidorum coadsistentia. Nam unus scrupulosus facit alium scrupulum." ibid. VII.

117) „Caussatur aliquando scrupulus ex tentatione diabolica." ibid. V.

118) Rasche Bekehrung, z. B. bei einer Mission, sodann Eigensinn, Hochmut, Ehrgeiz, unlautere, pharisäische Gesinnung; vergl. Krieg, S. 159.

119) „Salvat ab isto malo sicut ab aliis cunctis principaliter Deus . . . Salvum autem facit ab huiusmodi tamquam per instrumenta, per morales medicos, praelatos et confessores, consultores idoneos." St. Anton. Pars I, t III, cap. XI, XVII. II.

120) „Septem autem sunt regulae, quarum adminiculo conscientia scrupulosa seu erronea deponi potest et debet et sic salvari." ibid. III.

121) Prov. 2. 1—5. „Fili mi, si susceperis sermones meos et mandata mea absconderis penes te, ut audiat sapientiam auris tua: inclina cor tuum ad cognoscendam prudentiam; si enim sapientiam invocaveris et inclinaveris cor tuum prudentiae; si quaesieris eam quasi pecuniam et sicut thesauros effoderis illam: tunc intelleges timorem Domini et scientiam Dei invenies." ibid. III.

Die Skrupulosität kann eine Folge oder Strafe eines früheren, sündhaften Wandels sein. Bereut nun eine solche Seele ihre Sünden, hat sie das Bestreben, in allem Gottes Willen zu erfüllen, dann wird Gott einer solchen Seele zu Hilfe kommen und ihr Weisheit und Wissenschaft, Rat und Verstand zur Überwindung des Gewissensirrtums mitteilen.[122])

Der Heilige beruft sich auf den bekannten Satz des hl. Thomas, daß Gott denjenigen seine Gnade nicht versagt, die tun, was an ihnen liegt,[123]) und weist hin auf die Barmherzigkeit und Güte Gottes, die an verschiedenen Stellen der Hl. Schrift in diesem Sinne zum Ausdruck kommen.[124])

b) Sollicita sacrae scriptura indagatio.[125])

Es handelt sich hier um Belehrung, deren Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit unser Lehrer begründet uud vorgebildet sieht in Stellen der Hl. Schrift,[126]) der Väter,[127]) sowie in symbolischen Zeichen des Alten und Neuen Bundes.[128]), [129])

c) Orationis devotae continuatio.[130])

d) Opinionis alicuius tuta electio. Damit sind wir an der Probalilitätsfrage angelangt, die eine eingehendere Behandlung er-

---

122) „Lumen doni sapientiae, scientiae, consilii et intellectus tribuit, quibus iuvari potest ad depositionem erroneae conscientiae." ibid. IV.

123) „Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam, oder in etwas veränderter Form: quicumque facit, quod est in se, nulli tali Deus subtrahit gratiam, sed infallibiliter infundit." ibid. IV. — 124) Vergl. Jer. 3, 22; Ezech. 18. 23; Js. 49, 15. — 125) „Debet quis assiduus esse in lectione Scripturarum." ibid. V. — 126) Vergl. Proverb. 2, 4; 1, 5.

127) „Hieronymus ad Nepotianum: Scripturas saepius lege; immo de manu tua nunquam sacra lectio deponatur; disce, quod doceas." ibid. V.

128) „In huius figuram mandavit Dominus, ut vectes, quibus portabatur arca, iugiter annulis ipsius arcae essent inserti, ne cum haberet transferri mora fieret de transmittendis vectibus: ad signandum, quod qui habent alios docere, per quos Ecclesia quasi circumfertur, debent continuo adhaerere studio Scripturarum secundum quadruplicem sensum, significatum per quattuor annulos, ne cum habent alios instruere tunc quaerant addiscere". ibid. V. „Item Paulus, qui post annos quattuordecim contulit cum Apostolis Evangelium, et Salvator noster duodennis interrogans doctores in templis." ibid. V.

129) Es ist die eindringliche Anempfehlung des Studiums der hl. Schrift, ein neuer Beweis, wie wenig gewisse Anschauungen und Urteile begründet sind, nach welchen das Gewissen des einzelnen vergewaltigt wird, zum Zwecke der Dienstbarmachung unter fremde, kirchliche Herrschaft. vergl. Anm. 43.

130) „Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, et dabitur sibi." Jac. 1. 5; Vergl. auch 2 Parab. 20. 12.

heischt und deswegen von Antonin an den Schluß seiner Gewissenslehre gestellt wird.

e) Oboedientiae humilis imitatio.[131])

Gehorsam gegen die Oberen, gegen die Seelenführer: vielleicht das beste und wirksamste Mittel, damit ein skrupulöses Gewissen wieder in normalen Zustand zurückkehrt. Der Skrupulant muß das eigne Gewissensdiktamen vollständig unbeachtet lassen und sich bereitwillig jeder Entscheidung eines geistlichen Lehrers unterwerfen.[132]) Etwaige unbegründete Einwendungen und Ansichten müssen mit Entschiedenheit unterdrückt werden.[133])

Die Berechtigung zu einem solchen Verfahren liegt darin — das fügen wir der Lehre des hl. Antonin bei — daß die Skrupulosität ein abnormer, krankhafter Zustand des Gewissens ist, auf den die Regeln bezüglich seiner Autorität nicht zur Anwendung kommen.[134])

Etwas, ja zu sehr untergeordnet[135]) behandelt Antonin hier anschließend den Gebrauch natürlicher Heilmittel, Arzneien 2c.; Antonin rät zur Beiziehung eines Arztes und zum Gebrauch von Arznei; die Abneigung des seelisch Kranken gegen dieses Verfahren suche der Skrupulant selber durch Überwindung, der Seelenführer durch liebevolles Zureden zu beseitigen.[136])

---

131) „Ut scilicet scrupulosus, captivet intellectum suum dictis sapientum et oboedientiae superiorum, quantumcunque scrupulus aliud dictet.“ St. Anton. cap. XI, XVII, VIII. vergl. Prov. 3. 5; Tob. 4. 19; Prov. 22, 28.

132) Auf dieses Heilmittel kann nicht genug Nachdruck gelegt werden. Vergl. Krieg, S. 160; Linsenmann S. 91 ff. . .; Koch, S. 82; letzterer rät sogar Verweigerung der Absolution bei Fehlern gegen den Gehorsam an.

133) „Si quis scrupulosus diceret, utinam talis esset praelatus, qualis (exempli gratia) Bernardus, crederem faciliter imperanti et acquiescerem consulenti; nunc autem dum superioris mei parvam sapientiam conspicio, non audeo meam conscientiam tantum suae fidei committere. Respondet autem Cancellarius: quisque ita dicis et sapis, erras et desipis. Debes ergo sibi oboedire non ut homini, sed ut Deo iubenti cuius vices gerit . . . daselbst auch ein Beispiel von dem Lohn und der erfolgreichen Wirkung dieses (blinden) Gehorsams: legitur de quodam discipulo B. Bernardi, quod cum non posset deponere scrupulos suos, propter quod ad celebrandum non auderet accedere, dixit ei Bernardus: Vade frater et in fide mea celebres. Oboedivit ille simpliciter et omnis ille scrupulus perpetuo recessit.“ St. Anton. cap. XI, VIII.

134) Krieg, S. 160; Simar L. d. M., S. 119.

135) Bezüglich der Sache an sich, dann auch hinsichtlich der Form, die als eigene Unterabteilung behandelt sein sollte.

136) „Pertinet ad moralem medicum . . . in huiusmodi adhibere remedia de consilio medicinae; et scrupulosus seipsum vincat, etsi durum videatur in sumendo illa remedia . . . Altissimus enim de terra creavit medicinam et vir prudens non abhorrebit eam. Eccli. 38. 4.“ St. Anton. cap. XI, XVII, IX.

Im Gegensatz jedoch zu neueren Moralisten[137]) ist Antonin in der Handhabung dieses Mittels milder; er legt keine Verpflichtung auf; er erblickt sogar in der geduldigen Ertragung dieses Leidens, selbst wenn es eine Verkürzung des Lebens zur Folge hätte, ein größeres Verdienst.[138])

t) Animosa pugnatio seu repulsio scrupulorum. [Gewiß empfehlenswert, aber jedenfalls schwer zu erreichen. Es wird diese entschlossene Bekämpfung nur im Anschluß an den unbedingten Gehorsam und die allseitige Unterwerfuug unter die Entscheidung des Seelenführers möglich sein].

Belehrungen, wie sie Antonin gibt, werden hier sehr gute Dienste tun: der Hinweis auf die große Gefahr, welche Ängstlichkeit und Verzagtheit mit sich führen; es sind dem Teufel willkommene Anhaltspunkte;[139]) ernste, andauernde Verachtung der vorhandenen Bedenken bringt nicht selten rasch und dauernden Erfolg.[140])

Häufig kommt es vor, daß Skrupulanten von Glaubenszweifeln angefochten werden, oder daß sie wegen der Reue ängstlich sind; in diesem Falle wird der Seelenführer mit Nutzen daran erinnern, daß Gefühle und Neigungen hier nicht maßgebend sind, sondern allein der Wille.[141])

---

137) Linsenmann, S. 95. 96; Koch, S. 82; auch hier soll nach letzterem mit Verweigerung der Absolution im Falle des Ungehorsams gedroht werden.

138) „Non tamen expedit in omnibus vivere medicinaliter, praecipue Religiosis.: nec etiam scrupulosus debet timere vitam sibi abbreviare ex observatione praeceptorum Dei et Ecclesiae vel observatione suae Religionis . . . Etsi abbreviaretur secundum causas secundas et naturales, sibi esset ad cumulum praemii, non peccati, illa scil. faciendo ad placendum Deo et secundum communes regulas traditas ab Ecclesia et a Religionibus approbatis.“ Antonin. cap. XI, XVII, IX.

139) „Diabolus investigat complexiones hominum . . . et quos videt parvi cordis ut pusillanimes et scrupulosos, ipsos aggreditur et scrupulis et vitiis occidit.“ ibid. X.

140) „Sed a magnis in spe et vigore rationis diabolus ipse prosternitur et abicitur . . . Mille surgunt apud aliquos scrupuli more canum oblatrantes et lacerare minantes ipsos qui volunt ire per viam Dei, quos convincere et compescere melius quam per contemtum nequimus. Tantummodo si contemptus ille sit timoratus et regulatus, non absque praevio alterius, praesertim superioris, consilio.“ ibid. X.

141) „Notandum etiam . . . aliquando non tam meritorium esse credere, sicut velle credere, nec dolere sensualiter de peccatis, sicut velle dolere et non posse. Vergl. Ps. 10. 17. Desiderium pauperum exaudivit Dominus, praeparationem cordis eorum audivit auris tua. Et ita iudicat nos Deus secundum ea, superioris arbitrium, voluntatem et iudicium et non secundum quae nobis invitis et contranitentibus portio sensualitatis inferior advehit et perducit, qualia sunt volubilitas imaginationum et phantasiarum.“ ibid XI.

Etwaigen Einwendungen, wie: in dubiis tutior via est eligenda gebe man die rechte Auslegung und führe Skrupulanten gegenüber die darin ausgesprochene Verpflichtung auf das rechte Maß zurück; ebenso verfahre man mit dem Prinzip: qui amat periculum, peribit in illo.[142]) (Näheres bei der Probabilitätsfrage § 12.)

g) Discreta epikeizatio. Epikie ist präsumierte Dispensation; sie gründet sich auf die billige Annahme, daß hier nicht der strenge Wortlaut des Gesetzes, sondern in Rücksicht auf die Umstände eine mildere Handhabung zur Geltung kommen könne, bezw. daß das Gesetz hier vollständig aufhöre. Die Epikie kann nicht bloß beim menschlichen, sondern auch beim positiv göttlichen Gesetze angewendet werden.[143])

Antonin führt für das Gesagte folgende Erwägungen an: (cap. XI, XVII ff.):

1. Man darf bei strengerer und milderer Auslegung des Gesetzes der letzteren sich anschließen, weil das Gesetz Gottes und der Kirche nicht jede Süßigkeit und Freude zu dessen Vollzuge nehmen wollte: „Mein Joch ist süß."

2. Nemo potest ad impossibilia obligari; gilt nicht bloß von der physischen, sondern auch von einer moralischen Unmöglichkeit; es soll wahr bleiben: „meine Bürde ist leicht."

3. Weder Gott noch die Kirche wird zu etwas verpflichten, was

142) „Respondetur quod eligere viam tutiorem consilii est non praecepti; alias oporteret multos ingredi Religionem, in qua tutius vivitur, quam in saeculo. Non ergo de necessitate oportet tutiorem eligere quando etiam alia via potest eligi tuta. Sicut enim diversae viae tendunt ad unam civitatem, licet una tutior alia sit; sic ad Civitatem caelestem alius sic, alius sic vadit et tute, licet aliquis tutior. ad secundum: qui amat periculum . . . respondetur: quod utique qui agit scienter id, de quo dubitat esse mortale, permanente dubitatione, mortaliter peccat, etiamsi illud in se non esset mortale sumendo proprie et stricte dubitationem. Sed si dubitet leviter et per modum scrupuli, sicut dubitat seu formidat habens opinionem de aliquo, quia ita inhaereat ipsi sententiae, quod tamen formidat de opposito; sic agendo contra tale dubium non peccatur, dum adhaeret opinioni alicuius doctoris et habet rationes probabiles pro ipsa magis quam pro opposita opinione, etiamsi ipsa opinio, quam tenet, non esset vera. Et hoc nisi ipsa opinio sumpta esset contra manifestum testimonium Scripturae vel determinationem Ecclesiae. Talis enim non operatur in dubio mortalis, sed secundum opinionem probabilem." ibid. XII.

143) „Septima regula est praeceptorum discreta epikeizatio i. e. interpretatio vel declaratio. Aequitas enim, quam Philosophus nominat Epikeiam, praeponderat iuris rigori secundum Juris peritos. Est autem aequitas iustitia pensatis omnibus circumstantiis particularibus dulcore misericordiae temperata. Et Sapiens ait: noli esse nimis iustus et secundum hanc virtutem epikeiae possumus praecepta Dei et Ecclesiae, praelatorum seu iudicum bene interpretari."

absurd wäre; im einzelnen Fall aber könnte die Erfüllung eines sonst vernünftigen Gesetzes Unvernunft sein.

4. Unser Gewissen darf entgegen den einzelnen strengen Forderungen der milderen Praxis von religiös erprobten Mitmenschen folgen.[144])

5. Eine dem positiven Gesetze entgegenstehende Gewohnheit gibt ebenfalls das Recht, sich dieser anzuschließen.[145])

6 Handelt es sich um eine Exkommunikation, so kann sich der Mensch solange für frei erachten, als er das Bewußtsein hat, keine Todsünde begangen zu haben; denn eine conditio sine qua non für die Inkurrierung einer schweren kirchlichen Strafe ist das peccatum mortale.[146])

7. Große Gefahren oder Nachteile bei Erfüllung eines menschlichen und positiv göttlichen Gesetzes entbinden den Menschen von der Verpflichtung, sofern dies ohne Verachtung des Gesetzes geschieht oder geschehen kann.[147])

§ 12.

Antonin und die Probalitätsfrage.

Mit dieser Überschrift nehmen wir den im vorhergehenden Paragraphen nur erwähnten vierten Punkt wieder auf.[148])

Wir geben zunächst die Ausführung Antonins wieder, um dann auf Grund dieses Materials die prinzipielle Stellung unseres Autors in vorliegendem Problem zu prüfen.

1. Untersuchungen und Entscheidungen Antonins. Als viertes Heilmittel gegen die Skrupulosität hat unser Autor die tuta electio alicuius opinionis erwähnt.[149]) Wann aber ist die Wahl eine sichere

144) „Et ratio huius regulae est, quia tales secundum virtutem epikeiae praesumi debent habere rectum iudicium, quia habent rectum affectum; sicut sanus bene iudicat de saporibus, quia non habet gustum infectum.“

145) „In his, quae solum sunt mala, quia probibita ut communiter positiva praecepta, multum excusat vel in toto, vel in tanto consuetudo, si sit praescripta, immo aliquando tollit legem scriptam positivam.“

146) „Ubi homo non peccat mortaliter, nunquam incurrit sententiam excommunicationis iuris. Cum enim per excommunicationem ab homine nullus debeat eici ab Ecclesia, nisi pro mortali vero vel praesumpto . . . quia maxima poena est, sic etiam . . potest homo formare sibi conscientiam, quod ubi non peccat mortaliter, non incurrit sententiam iuris.“

147) „Septima est quod in quocunque casu praetermittens facere hoc, quod lex imponit, posset excusari a peccato, quia hoc facit sine contemptu per virtutem epikeiae, ratione alicuius periculi considerati, qua potest fieri quandoque contra verba legis.“ — 148) Vergl. § 11, b.

149) St. Antonin, cap. XI, XXV. „Revertendo ad quartam Regulam omis-

in dem Sinne, daß der Mensch dieselbe ohne Sünde, d. h. mit gutem Gewissen treffen, festhalten und befolgen kann? Nach Antonin genügt jedwede Auswahl im angegebenen Sinne, wenn sie nur namhafte Vertreter (notabiles doctores) aufzuweisen hat, kein Ärgernis erregt, nicht im Widerspruch steht mit der ausdrücklichen Lehre der Hl. Schrift, oder einer Entscheidung der Kirche, und immerhin eine opinio vere et solide probabilis, nicht bloß dubie vel tenuiter probabilis darstellt.[150])

Zur Begründung führt nun Antonin eine Reihe von Beispielen, Entscheidungen, Auktoritätsbeweisen an.

Mit Verweisung auf den Text mag es hier genügen, die den einzelnen Fällen zu Grunde liegenden oder daraus hervorgehenden, allgemeinen Prinzipien anzuführen.

a) Die Kirche duldet entgegenstehende Meinungen und überläßt unserer freien Entscheidung die Wahl, so oder anders zu handeln.[151])

b) Wenn jemand in einem zweifelhaften Falle andere, erfahrenere Menschen zu Rate zieht, so kann er im Gegensatz zum eigenen Gewissen deren Entscheidung mit gutem Gewissen zu der seinigen machen; er hat getan, was er konnte; mehr verlangt Gott nicht.[152])

c) Jeder Mensch kann mit Sicherheit seines Heiles der Meinung eines einigermaßen angesehenen Lehrers folgen.[153])

d) Wo verschiedene Meinungen und Rechte sind, ist die humanere und billigere vorzuziehen.[154])

sam, dico, quod ipsa est opinionis alicuius tuta electio. Sunt enim aliquando de aliquibus materiis moralibus Doctores opinionum contrariarum, et tunc scrupulosi dubitant, quam partem possint cum bona conscientia eligere."

150) ibid. XXVI. „Cum bona conscientia potest quis tenere unam partem alicuius opinionis et secundum eam operari, excluso saltem scandalo; quae scilicet pars habeat pro se notabiles doctores: dummodo talis opinio non sit contra auctoritatem expressam Sacrae Scripturae, nec contra determinationem Ecclesiae Catholicae et quod etiam ex contrarietate talium opinionum non inducatur ad dubitandum; sed bonam sibi conscientiam et credulitatem formet de eo quod credit, tamquam de probabiliore parte; et praecipue, quando quis adhibet diligentiam in quaerendo an liceat, nec invenit aliquid, quod eum sufficienter moveat ad hoc, quod sit illicitum."

151) ibid. XXVII. „. . . neutra illorum opinio reprobatur . . ."

152) ibid. XXVIII. „Si quis de aliquo agendo dubio magis peritos consulat . . . etiamsi res se aliter habeat quam id quod sentit, et quod sibi consultum fuerit, excusatur, quia fecit, quod potuit, et Deus plus non requirit."

153) ibid. XXX. „Quilibet homo cum salute potest sequi in consiliis quamcumque opinionum voluerit, dummodo alicuius doctoris magni opinionem sequatur." — 154) „Ubi sunt diversae opiniones et diversa iura, semper humanior est praeferenda et aequior." ibid. XXXI.

e) In schwierigen Fragen des Rechts, in denen auch die Gelehrten nicht einig sind, entschuldigt die Unwissenheit und kann der Mensch mit gutem Gewissen der einen oder andern Meinung folgen.[155])

f) Der Beichtvater darf entgegen seiner eigenen Meinung der des Beichtkindes sich anschließen, vorausgesetzt, daß letzteres aus guter, zuverlässiger Quelle unterrichtet ist; ebenso ist eine Ehefrau bei einem Zweifel an der etwa durch Verwandtschaft verursachten Ungültigkeit der Ehe frei in Forderung und Leistung der ehelichen Pflichten.[156])

g) Wie wir vor einer kirchlichen Entscheidung in Glaubenssachen frei sind, so können wir auch — unter den angegebenen Kautelen — im sittlichen Leben nach freier Wahl uns entscheiden, wo keine bestimmte, klar ausgesprochene Verpflichtung vorliegt.[157])

Diesen aufgestellten Prinzipien, so fährt Antonin weiter, scheint der Ausspruch des hl. Augustinus entgegenzustehen: tene certum et dimitte incertum. Die Schwierigkeit und der Widerspruch lösen sich aber leicht, wenn man dem Worte die richtige Auslegung gibt, es nicht verallgemeinert, sondern im Sinne des Zusammenhangs erklärt. So ergibt sich, daß dieser Ausspruch mit unseren allgemeinen Moralprinzipien überhaupt nichts zu tun hat.

Es handelt sich nämlich um Aufschiebung der Buße und der Bekehrung bis zum Lebensende; in diesem speziellen Falle ist nun aber auch jeder, selbst der weitgehendste Probabilist derselben Meinung wie Augustin.

Daß man dieses eben angeführte Wort nicht zum allgemeinen

---

155) „In apicibus iuris, ubi dubitant etiam sapientes, excusabilis est ignorantia. Unde si aliquis bona fide partem illam vel illam elegerit, non debet super hoc habere conscientiam nimis scrupulosam." ibid. XXXII.

156) „Petrus de Palude dicit . . . quod si confessor dubitaret, utrum illud, de quo confitens non poenitet nec confitetur, esset mortale, et ipse confitens dicit, quod consilio peritorum illud facit . . . illi iudicio se potest conformare: secus autem esset, si esset certus de opposito . . . item potest haberi, quando mulier uxorata incipit per novam informationem dubitare, an attineat viro gradu prohibito, quomodo se debeat habere in tali dubio circa exactionem vel redditionem debiti coniugalis." ibid. XXXIII—XXXVI.

157) „Constat communiter apud theologos, quod in materia fidei, dum Doctores sentiunt contraria, licitum est ante determinationem Ecclesiae tenere unam partem vel alteram sine periculo peccati vel fidei . . . ergo a simili licet unam opinionem in moralibus tenere iuxta limitata superius, ubi saltem magis sapientes sentiunt aliquid contrarii et ubi paratus est, oboedire Ecclesiae et Scripturae, si ei errorem explanaverit." ibid. XXXVII.

Prinzip erheben, das Wort certum nicht zu sehr pressen darf und kann, ist auch darin begründet, daß man in vielen Fällen überhaupt nicht zu einer absoluten Gewißheit gelangen kann. Antonin unterscheidet eine dreifache Gewißheit: eine übernatürliche, eine natürliche oder logische und eine moralische; es wäre nun verkehrt, wollte jemand immer und überall den höchsten Grad der Gewißheit verlangen;[158]) in vielen Fällen ist eben nur eine moralische Sicherheit möglich; diese schließt durchaus nicht jeden Zweifel aus; sie kommt schon zustande durch irgend welche Auktorität, durch eignes Studium, endlich durch Prüfung und Überlegung, was hic et nunc zu tun ratsam ist.[159])

2. Prinzipielle Stellung Antonins zur Probabilitätsfrage.

Aus den angeführten Beispielen, Entscheidungen, Lehrsätzen scheint auf den ersten Blick die unzweideutige Vertretung des heutigen Probabilismus vindicatus sich zu ergeben.

Gegen den laxen Probabilismus schützt sich Antonin durch die oben erwähnten Kautelen; den Tutiorismus lehnt er direkt ab;[160]) aber auch für Probabiliorismus und Äquiprobabilismus finden sich in den angeführten Stellen keine Anhaltspunkte; nirgends verlangt er die wahrscheinlichere oder auch nur gleich wahrscheinliche Meinung. Auf Grund dieser Tatsachen ist denn auch Antonin nicht nur als Vertreter des Probabilismus erklärt worden; er ist gerade von manchen als Erfinder dieses Moralsystems gestempelt worden.[161])

Wenn wir gleichwohl diese Ansicht mit Vorbehalt und nicht unbedingt hier aussprechen, so haben wir hierfür vor allem zwei Gründe.

Es ist ein merkwürdiges Geschick, das Antonin trifft: von der einen Seite zum unzweideutigsten Lehrer und Verteidiger des Probabilismus erklärt, wird er auf der andern Seite wieder unter die Antiprobabilisten gezählt.[162])

Diese Tatsache selber kann hinwieder nicht befremden, wenn man bedenkt, — damit kommen wir zum zweiten Grunde — daß die mittelalterliche Scholastik, auch Antonin, diese klassifizierten Moralsysteme

158) „Disciplinati est in unaquaque re certitudinem quaerere iuxta exigentiam naturae. Itaque enim vitiosum est persuadentem quaerere mathematicum et moralem demonstrantem.“ ibid. XLII.

159) „Ista autem certitudo moralis colligitur ex uno trium modorum, videlicet: ex alterius auctoritate, quod pertinet ad incipientes. . . . secundus modus est ex propria eruditione, quod congruit proficientibus studendo in scripturis . . tertius modus ex circumspectione circumstantiarum et hoc quoad perfectos.“ ibid. XLIV. — 160) Vergl. Anmerk. 142.

161) Vergl. Kirchenlexikon: Moralsystem S. 1880. — 162) Vergl. Schmitt, Zur Geschichte des Probabilismus, Innsbruck, 1904. S. 5 ff.

späterer Zeit nicht kennt. Der Ausbau derselben gehört einer späteren Zeit an; was wir vorher finden, sind Ansätze, fortschreitende Bildungen, aber keine fertigen Systeme. Die Terminologie ist noch schwankend und ermangelt der Präzision, die gerade dieser Frage heute zusteht und zukommen muß. So ist also bei Beurteilung die größte Vorsicht geboten; es wird in vielen Fällen schwer, ja gerade unmöglich sein, einen mittelalterlichen Scholastiker als Kronzeugen für ein Moralsystem in unserem Sinne anzurufen.[163])

3. Verhältnis Antonins zu Thomas in der Probabilitätsfrage.

Thomas ist der Gewährsmann unseres Autors in den großen Fragen des Gewissens; durchgehends, wenn wir von den praktisch-aszetischen Abhandlungen Antonins absehen, findet sich Anlehnung, Abhängigkeit und mit ganz verschwindender Ausnahme völlige Übereinstimmung. Die vorliegende Frage gewinnt aber nicht an Klarheit, wenn wir Thomas zu einem Vergleiche hinzunehmen.[164]) Der Grund ist klar. Als Thomas seine Werke schrieb, waren die Ansätze für die Bildung der heutigen Moralsysteme noch viel weniger entwickelt; es fällt sicherlich bei Thomas noch viel schwerer, wie bei Antonin, ihn zum Lehrer und Anhänger eines Moralsystems in unserem Sinn zu stempeln; wir können gerade in dieser Frage einen großen Fortschritt bei Antonin verzeichnen, bei welchem sich die einzelnen Prinzipien klarer herauszuheben beginnen. Wir schließen die Arbeit mit starker Hinneigung zu der Ansicht, daß Antonin Probabilist gewesen, wagen es aber vorläufig nicht, diese Ansicht in ein abschließendes Urteil umzugestalten.

---

163) Weitere Gründe für diese Schwierigkeit bei Schmitt.

164) Wohl wird Thomas zweimal zitiert, aber nicht prinzipiell und direkt in der präzisen Frage. Ex professo wird überhaupt die Probabilitätsfrage bei dem Fürsten der Scholastik nicht behandelt. Wenn spätere Moralisten in dieser Frage die Stellung von Thomas erörtern, geschieht es nur in Anlehnung an mehr allgemeinere Thesen (vergl. Schmitt, S. 44) oder an anderweitige Erörterungen in dem Gewissensprobleme. Diese Ausgangs- und Anhaltspunkte sind aber so wenig bestimmt und entscheidend für die Stellung des englischen Lehrers in der Probabilitätsfrage, daß gerade die entgegengesetzten Vermutungen und Ansichten auf ein und dieselbe Stelle sich stützen. Vergl. Lehmkuhl, Probabilismus vindicatus S. 27 ff.